...eg.
309 r.

Die Weissagungen

des

Propheten Jesaia.

Prolegomena

zu

einem neuen Handbuch der Auslegung

von

Dr. Fried Hosse.

Berlin,

Verlag von Wiegandt & Grieben.

1865.

Exeg.

Hosse

509 r

Die Weissagungen

des

Propheten Jesaia.

Prolegomena

zu

einem neuen Handbuch der Auslegung

von

Dr. Fried Hosse.

Berlin,

Verlag von Wiegandt & Grieben.

1865.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

In der langen Reihe der in diesem Jahrhundert erschienenen exegetischen Bearbeitungen der Weissagungen des Propheten Jesaia hat es bisher noch an einem Handbuch gefehlt, das nicht allein durch Darlegung des buchstäblichen Sinnes nach den Regeln der grammatisch-historischen Auslegungskunst, wie die Scholien von Rosenmüller 1790 (in der 3. Auflage 1829), und die Commentare von Gesenius 1820. 21 und Maurer 1833 zum Verständniss des prophetischen Wortes Anleitung giebt — oder durch linguistische, critische und historische Untersuchungen, wie die Werke von Hitzig 1833 und Ewald 1840. 41, an welche sich Knobel's Handbuch 1843 anschliesst, zu gründlicher Beschäftigung mit dem Grundtext anregt und zu genauer Erforschung der geschichtlichen Verhältnisse, soweit dieselben das richtige Verständniss des ursprünglichen Sinnes mitbedingen, die erforderlichen Dienste leistet — oder durch umfassende chronologische Untersuchungen, wie der Commentar von Hendewerk 1838. 43 auch in dieser Hinsicht dem Verständniss zu Hülfe kommt — oder vornehmlich durch eine angemessene Uebersetzung, wie nach dem Vorgang von Hensler 1788 Umbreit aufs neue mit einer Zugabe von Erläuterungen 1841 versucht hat, die Majestät des prophetischen Wortes auch dem Ausdruck nach zur An-

schauung bringt, sondern auch zur Anleitung für den angehenden Theologen unter Beachtung aller dieser nothwendigen Vorbedingungen des eigentlichen Verständnisses der Weissagung als solcher auf dieses Verständniss selber unter eingehender Entwicklung des Gedankenganges der einzelnen Reden in ihrem Zusammenhang das Hauptgewicht legt und zugleich den nach prophetischem Muster sich heranbildenden Homileten in den Stand setzt, über die vielfachen zu Tage liegenden, in den meisten Commentaren unberücksichtigt gebliebenen Abweichungen der kirchlich sanctionirten Lutherschen Uebersetzung, die bei der erbaulichen Behandlung doch immerhin zu Grunde zu legen ist, sich die gehörige Rechenschaft zu geben.

Was das erstere Erforderniss betrifft, welches sich näher dahin bezeichnen lässt, dass bei der Auslegung von den Grundanschauungen des Propheten auszugehn und nach dem Grundsatz: „Die Schrift muss durch Schrift ausgelegt werden“ erst durch die Vergleichung der Weissagung des A. T. mit der Erfüllung im N. T. zu voller Klarheit über die Absicht derselben zu gelangen sein wird, um, was im Grunde der letzte Zweck des Auslegungsgeschäftes sein muss, die practische Anwendung des prophetischen Wortes vorzubereiten, so haben in dieser Hinsicht die älteren Commentatoren Grosses geleistet. Aber Werke, wie das von Vitringa 1714. 20, das noch vor allen anderen den ihm gebührenden Vorrang behauptet, sind im Allgemeinen weniger zugänglich. Dazu kommt, dass, selbst was dieses Hauptwerk angeht, schon ein oberflächlicher Blick in

Büsching's deutsche Bearbeitung 1749. 50 zeigt, wieviel seit dem Erscheinen desselben nachzuholen sei, was durch die angestrengte Arbeit von beinahe anderthalb hundert Jahren zu Tage gefördert worden ist, zumal, seit Döderlein in seiner mit Anmerkungen begleiteten lateinischen Uebersetzung (3. Aufl. 1789) die Aechtheit des zweiten Theils in Zweifel gezogen hat und die meisten Neuern in dieser Hinsicht in seine Fusstapfen getreten sind, diese critische Frage nicht mehr umgangen werden kann. Drechsler hat in seinem — dem jüngsten — Commentar wieder in die alte Bahn einzulenken versucht. Dieses verdienstliche Werk würde wol im Ganzen eine grössere Abrundung und Vollendung erhalten haben, wenn nicht der Verfasser darüber abgerufen worden wäre, indem dasselbe in der Gestalt, in der es gedruckt vorliegt, zum grössern Theil ein opus postumum ist, was in den von Delitzsch und Hahn herausgegebenen Theilen weniger zum Nachtheil der nothwendigen Einheit in der Auslegung hervortreten würde, wenn nicht vielfach in den Zusätzen der Herausgeber die Originalauslegung so zu sagen einer Correctur unterworfen worden wäre.

Ein neues Handbuch der Auslegung, welches in der Meinung, die sich dem Verfasser aufgedrängt hat, dass auch in der andern Hinsicht — insofern es trotz Stier noch immer an einem Einverständniss über die unumgänglich nothwendigen Berichtigungen der Lutherschen Uebersetzung fehlt, und den traditionellen Deutungen mitunter der Vorzug vor den Verbesserungen des neuen Uebersetzers zu gebühren scheint — noch

einem mehrfach ausgesprochenen Bedürfniss abzuhelfen sei, sich an die vorhandenen anzureihen wagt, darf wol erwarten, dass in gleich unparteiischer Weise, wie es hier in Betreff seiner Vorgänger geschehn ist, darüber geurtheilt werde, in wieweit es ihm gelungen sei, das vorbezeichnete Ziel zu erreichen. Nur das Eine wird es bei den Ergebnissen selbstständiger Forschungen, die in demselben niedergelegt sind, sich zum bescheidenen Verdienst anrechnen, gemäss dem vorbildlichen Ausspruch des „Lehrers von Deutschland“ Einiges klarer gemacht zu haben, als es vorhin war.

I.

Die Zusammensetzung des Buches des Propheten Jesaia.

Die Ueberschrift c. 1, 1 (nach berichtigter Uebersetzung) „Weissagungen von Jesaia, dem Sohne des Amoz, welche er geweissagt hat über Juda und Jerusalem in den Tagen des Usia, Jotham, Ahas und Hiskia, der Könige von Juda“ wird gemeiniglich von den Auslegern auf die erste Sammlung von Weissagungen c. 1—12 beschränkt, weil von c. 13 an zunächst bis c. 23 eine neue Sammlung von Weissagungen zum grössern Theil, mit alleiniger Ausnahme von c. 22, über auswärtige Völker und Städte, mit der fast bei allen einzelnen Reden c. 13, 1. c. 14, 28. c. 15, 1, c. 17, 1. c. 19, 1. c. 21, 1. 11. 13. c. 22, 1. c. 23, 1 wiederholten characteristischen Ueberschrift מַשָּׂא (Ausspruch) folgt. Indessen wird dieselbe, da sich nach c. 23 keine besondere Ueberschrift mehr findet, als Titel des ganzen Buches in seiner gegenwärtigen Zusammensetzung angesehen werden müssen, indem der Einwand, der gegen diese allgemeine Beziehung derselben aus dem Zusatz: „über Juda und Jerusalem“ — hergenommen wird, womit die Weissagungen über auswärtige Völker ausgeschlossen zu werden scheinen, sich durch die Bemerkung erledigt, dass die Ueber-

schrift, wenn man ihren Wortlaut unter Nichtbeachtung des Grundsatzes a potiori fit denominatio pressen wollte, strenggenommen in ihrem ganzen Umfange nicht einmal zu der ersten Sammlung passen würde, da in dieser auch eine Weissagung über Ephraim und Samaria c. 9, 7—10, 4 enthalten ist, während unter den Aussprüchen auch ein Ausspruch über Jerusalem c. 22, 1—14 und über den Haushofmeister Sebna in Jerusalem v. 15—25 Aufnahme gefunden hat.

In der ersten Sammlung c. 1—12 findet sich nur noch c. 2, 1 eine besondere Ueberschrift: „Der Spruch, welchen Jesaia, der Sohn des Amoz, über Juda und Jerusalem geweissagt hat," indem dieselbe wol auf die bis c. 5 folgenden Reden auszudehnen sein wird. Nach der genauern Zeitbestimmung zu Anfang von c. 6 ist die in diesem Capitel ausführlich mitgetheilte Inauguralvision in das Todesjahr des Königs Usia zu setzen, in welchem der Prophet seine Wirksamkeit angefangen hat. In die Zeit des Ahas gehören nach den geschichtlichen Angaben, c. 7, 1 ff. die Reden c. 7, 1—9, 6 und die sich daran anschliessende Rede über Ephraim c. 9, 7—10, 4. In die Zeit des Hiskia ist endlich die von c. 10, 5 bis c. 12 fortlaufende Rede zu setzen, da die Worte, welche der Prophet c. 10, 9. 11 dem König von Assyrien in den Mund legt, die im sechsten Regierungsjahr des Königs Hiskia erfolgte Catastrophe von Samaria als thatsächlich vorhanden voraussetzen.

In der Reihenfolge der in der ersten Sammlung vereinigten Reden ist demnach eine chronologische Anordnung nicht streng durchgeführt, da der Zeitfolge

nach c. 6 zu Anfang stehen müsste. In dieser Hinsicht ist es nicht ohne Bedeutung, dass die Rede c. 1, bei der man bisher geschwankt hat, ob man sie in die Zeit der Belagerung Jerusalems durch die verbündeten Könige von Syrien und Israel unter Ahas oder der spätern durch die Assyrer unter Hiskia setzen soll — obwohl, wenn es sich um diese Alternative handelt, die Entscheidung für die letztere Annahme nicht schwer zu fallen scheint, insofern die Verwüstung des Landes, die hier vorausgesetzt ist und wenigstens in der v. 7—9 geschilderten Ausdehnung überhaupt über jede geschichtliche Nachweisung aus der Zeit des Propheten hinausgeht, in den Reden aus der Zeit des Ahas c. 7 ff. als noch bevorstehend angekündigt wird — zu Anfang des ganzen Buches gestellt ist, da dieselbe in der Form eines Rechtsstreites Gottes mit seinem Volke die gedrängteste Ausführung der jesaianischen Anschauungen insbesondere über die Rechtfertigung des Volkes vor Gott und seine Erlösung aus seinem selbstverschuldeten Elend enthält und nach der Erklärung derselben sich von vornherein das Verständniss des jesaianischen Prophetismus überhaupt wird bemessen lassen.

In der zweiten Sammlung — der Aussprüche c. 13—23 folgt zuerst das Doppelcapitel c. 13. 14 (bis v. 27) über Babel, dann c. 14, 28—32, nach der Ueberschrift aus dem Todesjahr des Königs Ahas, über die Philister, weiter c. 15. 16 eine alte, aufs neue wiederholte Weissagung über Moab, ferner c. 17. 18, die gleicherweise wie die vorhergehenden Doppelcapitel zusammengehören und nach der Auslegung, die sich bei dieser Zusammenfas-

sung darbietet, die an einen Ausspruch über Damascus und Syrien angeknüpfte Vorausverkündigung des Unterganges der das Volk Gottes bedrohenden Weltmacht zum Trost für den Ueberrest des Volkes enthalten, mit der Schlusswendung, dass dieses Gottesgericht die fernen Aethiopier, die Kunde davon erhalten sollen, dazu bestimmen wird, dem Gotte Israels, der das Gericht vollzogen hat, zu huldigen; darnach c. 19 über Aegypten, c. 20 über Aethiopien in Verbindung mit Aegypten — mit der einzigen symbolischen Handlung des Propheten, die darin bestand, dass er zum vorbildlichen Zeichen für Aethiopien und Aegypten drei Jahre lang bis zur Erfüllung der Weissagung nackt und barfuss einhergehen sollte; c. 21, 1—10 nochmals über Babel, v. 11. 12 über Duma, v. 13—17 über Kedar, c. 22, 1—14 über die verblümter Weise als „das Thal der Gesichte“ bezeichnete Stadt Jerusalem, v. 15—25 über den Haushofmeister Sebna in Jerusalem, endlich c. 23 über Tyrus.

Darauf folgt ohne besondere Ueberschrift eine dritte Sammlung c. 24—27 von Reden, welche den Untergang der Gott und seinem Volke feindlichen Weltmacht und die damit Hand in Hand gehende Rettung und herrliche Wiederherstellung des geknechteten Volkes Gottes in Aussicht stellen, dann eine vierte Sammlung c. 28—35 von Straf- und Verheissungsreden über Juda und Jerusalem angesichts der nahe bevorstehenden Catastrophe von Samaria und der nachfolgenden Heimsuchung des Landes Juda und Belagerung Jerusalems durch die Assyrer, ferner die fünfte Sammlung c. 36—39 mit reichhaltigen geschichtlichen Notizen aus

der Zeit des Königs Hiskia, wozu sich ein fast wörtlich übereinstimmender Parallelbericht in dem 2. Buch der Könige c. 18, 13—20, 19 findet.

Den Schluss bildet c. 40—66 der sogenannte zweite Theil des Jesaia, ein Cyclus von Reden, welche den dereinstigen Sieg der Verehrung Jehovas, des Gottes Israels, über den Götzendienst der Heiden in Aussicht stellen, und insofern die Verehrung Gottes in dem Begriff des Knechtes Gottes ihren concreten Ausdruck findet, dies Ideal zur Anschauung bringen, indem dasselbe einerseits als in der das Heil für Israel und die andern Völker vermittelnden Persönlichkeit in individueller Erscheinung verwirklicht geschaut wird, andrerseits in dem ganzen Volke, als welches Jehova verehrt im Unterschiede von den götzendienerischen andern Völkern sich verwirklichen soll, während noch seiner empirischen Erscheinung nach inmitten desselben sich von den Abgöttischen die Knechte Gottes scheiden, denen die Verheissungen der zukünftigen Herrlichkeit Zions und des ewigen Bundes mit Gott, in den auch die Bekehrten aus den andern Völkern aufgenommen werden sollen, und der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde gegeben sind, dahingegen die Abgöttischen ewiger Verdammniss anheimfallen.

II.

Die critische Frage in Betreff der Aechtheit des ganzen Buches.

Die von Döderlein angeregte critische Frage in Betreff der Aechtheit des sogenannten zweiten Theils des Jesaia von c. 40 an und einzelner verwandter Stücke des ersten Theils c. 13. 14 (bis v. 23), c. 21, 1—10. c. 24—27. c. 34. 35 hat bereits über ein halbes Jahrhundert den Auslegern zu schaffen gemacht. Es lässt sich nicht in Abrede stellen, dass seither mit einem ziemlichen Aufwand von Beweismitteln der Versuch gemacht worden ist, die Unächtheit der in Frage stehenden Stücke zu erweisen. Jedoch sind die bis jetzt aufgebrachten Argumente noch nicht stark genug gewesen, die traditionelle Anerkennung der Aechtheit der angefochtenen Stücke zu beseitigen.

Die ganze critische Frage läuft, soweit dieselbe in einer allgemeinen Einleitung andeutungsweise zu behandeln sein wird, auf eine Alternative hinaus, bei der es darauf ankommt, wofür man sich entscheiden will. Entweder ist das Exil, dessen Ausgang der Prophet in diesen Reden weissagt, der geschichtliche Hintergrund der Weissagung, oder es ist darin der ideale Standpunkt gegeben, von dem aus er die herrliche Zukunft schaut und vorausverkündigt.

In dem erstern Falle, der hier seit Döderlein von vielen Neuern bis auf Bunsens eigenthümliche Baruchshypothese herab — als allein möglich gesetzt wird,

müsste man annehmen, dass der Verfasser dieser Reden im Exil geweissagt habe. Diese Annahme, welche mit jener exclusiven Voraussetzung steht und fällt, mag sich eigentlich wol als die Hauptinstanz bezeichnen lassen, die gegen die Aechtheit dieser Reden geltend gemacht wird.

Indessen kann es von vornherein keinem Zweifel unterliegen, dass der andere Fall zunächst überhaupt möglich ist, schon aus dem Grunde nicht, weil sich dafür in den frühern unbezweifelt ächten Reden offenbare Analogieen finden, vornehmlich in der Rede c. 10, 5—12, 6. Man vergleiche insbesondere c. 11, 11—16, wo gleicherweise das Exil für die prophetische Anschauung schon vorhanden ist, insofern dem Volke, da es noch in seinem Lande wohnte, die zukünftige Heimkehr aus demselben in Aussicht gestellt wird. Damit sind andre Stellen in den frühern Reden zu vergleichen, in denen die Weissagung von der Verwüstung des Landes in einer über das jesaianische Zeitalter weit hinausgehenden, auf idealer Anschauung beruhenden Ausdehnung ausgeht, z. B. c. 1, 7—9. c. 32, 9—20. c. 33, 7—12.

Nach diesen Analogieen lässt sich derselbe Fall auch bei diesen letzten Reden vorweg zum wenigsten als möglich statuiren und die prophetische Darstellung des durch den Knecht Gottes vermittelten Heils unter der Folie der Erlösung aus dem Exil so verstehn, dass der Prophet das Strafgericht, unter dem das Volk seine politische Existenz zuletzt wirklich eingebüsst hat, von seinem prophetischen Standpunkt als schon vollzogen

schaut, während er in der Wirklichkeit noch das Volk in seinem Lande vor sich hat.

Dass dieser Fall aber auch wirklich vorliegt, geht unzweideutig aus den Strafreden des zweiten Theils hervor, die sich sehr bestimmt von den übrigen Reden unterscheiden, von c. 56, 9 an, von wo an, wie auch de Wette zugiebt, der Prophet einen andern Ton, den der Rüge anstimmt, insofern er in diesen Reden die realen Verhältnisse des Volkes ins Auge fasst, sein verkehrtes abgöttisches Treiben mit heiligem Ernste straft und die Vergeltung als noch zukünftig ankündigt, während dieselbe mit dem wirklich vorhandenen Exil doch schon thatsächlich eingetreten wäre, vergl. c. 65, 6. 7, und zwar die neben äusserlicher Gottesdienstlichkeit hergehende Abgötterei des Volkes sowie sein ungöttliches Wesen vor dem Angesichte Gottes in der Art aufdeckt, dass dasselbe sich nur zum Verständniss bringen lässt, wenn dabei angenommen wird, dass das Volk noch in seinem Lande gewohnt hat, da diese Reden vor ihm gehalten worden sind.

So muss es geradezu als eine Absurdität erscheinen, wenn man die einleitende Schilderung der schutzlosen Lage des Volkes vor dem herannahenden Unglück c. 56, 9—12. c. 57, 1. 2 vergl. c. 1, 23. c. 3, 14. c. 28, 7 von dem Volke im Exil verstehen will. Ebenso lässt sich in der Schilderung des abgöttischen Wesens c. 57, 3—10 der Thalgötzendienst v. 6 mit Sicherheit nur von dem Molochsdienst im Thale Hinnom nach Jer. 2, 23 erklären. Selbst dem scharfsichtigen Critiker de Wette scheint v. 9 auf Jesaia's Zeit zurückzuweisen. Sogar

dem Ausdruck nach weist c. 59, 3 auf c. 1, 15 zurück. Der Gad- und Menidienst c. 65, 11 ist offenbar nichts anders als eine andere Bezeichnungsweise für den uralten Baals- und Astartendienst c. 17, 8. c. 27, 9. Die Rüge der äusserlichen Gottesdienstlichkeit überhaupt, die auch Gesenius in dem von Rosenmüller und Hitzig aufs wunderlichste missdeuteten Abschnitt c. 66, 1—4 ausgedrückt findet, lässt sich nur unter der Voraussetzung des Fortbestehens der gottesdienstlichen Institutionen und der Tempelordnung genügend erklären. Abgesehen davon, dass die Vergeltung, welche Gott nach c. 59, 18 vergl. c. 8, 9 an „denen aus fernen Landen“ üben will, nur einem Volke zum Trost verkündigt werden kann, gegen welches nach dem (richtig gedeuteten) folgenden v. 19 vergl. c. 8, 7 in seinem eignen Lande der Dränger sich wie ein Strom heranwälzt, nimmt der im Namen Gottes redende Prophet c. 52, 5 mit dem ausdrücklichen פה (hier) seinen Standpunkt in Jerusalem, was im Einklang mit c. 66, 6 der abweichenden Erklärung gegenüber aus dem Grunde festzuhalten sein wird, weil in demselben Zusammenhang v. 11 Babel nach c. 48, 20 mit שם (dort) bezeichnet wird.

Wenn es anders feststeht, dass das Exil, welches der Prophet in diesen letzten Reden im Auge hat, das babylonische Exil ist, so kann in den frühern Reden c. 11, 11—16 in Betracht der zugleich geweissagten Heimkehr nur dasselbe gemeint sein, insofern überhaupt nur aus diesem eine Heimkehr des Volkes stattgefunden hat, zumal die Anschauungen von der letzten Zukunft in den letzten Reden nicht über die Anschauun-

gen der frühern Reden hinausgehen, wie aus c. 65, 25 erhellt, wo die frühere Weissagung c. 11, 6—9 von der Wiederherstellung eines paradiesischen Zustandes des Friedens auf Erden wörtlich wiederholt wird. Dabei entsteht allerdings der Schein einer gewissen Incongruenz zwischen diesen und den frühern Reden, wenn man die Entdeckung gemacht haben will, dass in den frühern Reden nur von der assyrischen, dahingegen in diesen von der babylonischen Drangsal die Rede sei. Indessen ist das Letztere nicht weniger in den diesen verwandten Reden des ersten Theils der Fall, die man, um jene Entdeckung aufrecht zu erhalten, sophistischer Weise gleichfalls in Betreff ihrer Aechtheit angefochten hat. Gerade die Babelsweissagungen des ersten Theils c. 13. 14. c. 21, 1—10. c. 24 ff., die neben den Wehereden wider Assur hergehen, führen darauf hin, wie das Verhältniss von Babel zu Assur bei Jesaia aufzufassen ist, indem dasselbe nach dem ganzen Zusammenhang der Reden folgender Massen sich bestimmen lässt.

Auch in den letzten Reden hat, wenn c. 52, 4 richtig verstanden wird, insofern die namentliche Bezeichnung der Weltmacht in Betracht kommt, Assur dem Propheten als die das Volk Gottes bedrohende Weltmacht vorgeschwebt. Daneben erscheint, was aber namentlich auch nur an wenigen Stellen, nämlich c. 43, 14. c. 47. c. 48, 14. 20 ausgedrückt wird, die im Stammesgebiet der den Assyrern ursprünglich unterworfenen Chaldäer gelegene Weltstadt Babel, an welche sich von der Urzeit her die Vorstellung der gewaltthätigen Weltherrschaft anknüpft, als Centralpunkt der Weltmacht

überhaupt, auch in ihrer dem Propheten gegenwärtigen Entfaltung, und zwar im Vorrang vor der nur einmal in anderer Beziehung in dem geschichtlichen Stück c. 37, 37 erwähnten Stadt Ninive, während Babel nachgehends z. B. bei Jeremia unter veränderten politischen Verhältnissen als Sitz der zur Zeit emporgekommenen chaldäischen Weltmacht erscheint. Dasselbe Verhältniss von Babel zu Assur liegt den Anschauungen der frühern Reden zu Grunde. So ist man genöthigt, in dem Ausspruch über Babel c. 13. 14 die ausdrückliche Bezeichnung Assurs als der in den Gesichtskreis des Propheten getretenen Weltmacht c. 14, 25 anzuerkennen, wenn man nicht willkürlicher Weise den ganzen Abschnitt c. 14, 24—27 als ein Fragment einer Rede über Assur von dem vorhergehenden Ausspruch abtrennen will, was man critischerseits freilich versucht hat, aber schon die unmittelbare Anknüpfung nicht zulässt. So wird in dem Ausspruch über Babel c. 21, 1—10 der Dränger v. 2 in Uebereinstimmung mit c. 24,16 mit demselben characteristischen Ausdruck בוגד (der Treulose) bezeichnet, wie in der anerkannt ächten Rede c. 33, 1 über Assur. So ist in den Reden c. 24—27 am Schluss ausdrücklich Assur erwähnt, daneben ist von der Stadt der Fremden die Rede, die freilich nicht namentlich, aber doch deutlich genug so bezeichnet wird, dass man nach dem Zusammenhang der jesaianischen Reden nur Babel darunter verstehen kann c. 25, 2. c. 26, 5. 6. c. 27, 10, 11, indem zugleich wiederum die Bezeichnung der Dränger mit זרים (die Fremden) c. 25, 2. 5 auf c. 1, 7.

c. 29, 5, wo doch die Assyrer gemeint sein sollen, zurückweist.

Wenn sonach die Ueberschrift zu c. 13. 14 „Ausspruch über Babel, welchen Jesaia, der Sohn des Amoz, geweissagt hat," nicht durch einen critischen Gewaltstreich beseitigt zu werden verdient, fällt in dieser Hinsicht die ganze Argumentation gegen die jesaianische Abfassung sowol der frühern als auch der in den letzten Reden enthaltenen Babelsweissagungen über den Haufen, zumal auch in den gleichzeitigen Geschichtsquellen Babel als die Stadt des Königs von Assyrien erscheint 2 Kön. 17, 24 vergl. 2 Chron. 33, 11, so dass bei dem Könige von Babel, auf den das Spottlied gesungen werden soll, nicht wie in dem geschichtlichen Stück c. 39, 1 an einen damaligen den Assyrern unterworfenen chaldäischen Unterkönig zu denken ist, sondern, indem Beides wohl auseinander zu halten sein wird, in der prophetischen Anschauung Jesaias derselbe gemeint ist, den er sonst den König von Assyrien nennt, indem selbst in geschichtlichen Darstellungen in diesem Sinne beide Bezeichnungen noch in späterer Zeit promiscue gebraucht werden, vergl. 2 Kön. 23, 29 mit c. 24, 7 und Esra 5, 13 mit c. 6, 22.

Dazu kommt, dass die aus einer vermeintlichen Verschiedenheit der Sprache und Ausdrucksweise hergenommenen Argumente rein illusorisch sind, da im Gegentheil bei näherem Zusehen eine sogar mitunter buchstäbliche Uebereinstimmung in einzelnen characteristischen Ausdrücken sich nicht wegleugnen lässt. Diese Uebereinstimmung muss selbst Critiker wie Maurer in

Verlegenheit bringen, der dieselbe durch die willkürliche Annahme meint erklären zu können, dass der Verfasser des zweiten Theils „inter assiduam lectionem partis prioris“ jene Redeweisen aufgenommen und sich zu eigen gemacht habe.

Dahin gehört vor Allem die Bezeichnung Gottes als „des Heiligen Israels,“ die gerade diesem Propheten eigenthümlich ist vergl. c. 1, 4. c. 5, 19. 24. c. 10, 17. 20. c. 12, 6. c. 17, 7. c. 29, 9. 23. c. 30, 11. 12. 15. c. 31, 1, auch in den geschichtlichen Stücken c. 37, 23 (2 Kön. 19, 22) vorkommt, und durch die letzten Reden hindurchgeht c. 41, 14. 16. 20. c. 43, 3. 14. 15. c. 45, 11. c. 47, 4. c. 48, 17. c. 49, 7. c. 54, 5, c. 55, 5. c. 60, 9. 14, indem diese Bezeichnung sich sonst im A. T. nur noch bei Jeremia c. 50, 29. c. 51, 5 und Ezechiel c. 39, 7 und in drei Psalmen 71, 22. 78, 41. 89, 19 findet, welche auch in anderer Hinsicht ihre Abhängigkeit von Jesaia nicht verleugnen. Bei Jer. und Ezech. bedarf das keines Beweises, weil dieselben auch Anderes von dem ältern Propheten entlehnt haben. Bei Psalm 71 fehlt die Bezeichnung eines Verfassers. Psalm 78 ist einer von den 12 Assaphischen Psalmen (50. 73—83). Psalm 89 von Ethan dem Esrahiten gehört — wenn anders Heman mit dem gleichen Beinamen, der Verfasser von Psalm 88, was schon de Wette vermuthet hat, zu den Corahiten und demnach der von ihm verfasste Psalm zu den Corahitischen Psalmen zu rechnen ist — wegen seines anerkannten Zusammenhanges mit Psalm 88 zu den Corahitischen Psalmen (42—49. 84—89), indem zugleich der gleiche Beiname der Verfasser dieser beiden Psalmen

auf ihre gemeinsame Herkunft schliessen lässt. Es liegt nun nahe, nicht allein bei Ps. 71, sondern auch bei Ps. 78 und 89 eine Abhängigkeit von Jesaia anzunehmen, da überhaupt ausser Ps. 71 mehrere Assaphische Psalmen z. B. noch 50. 75. 76 und mehrere Corahitische Psalmen z. B. noch 46. 87 sogar in Betreff von singulären Ausdrücken vergl. Jes. 46, 3 mit Ps. 71. 18. c. 10, 16 mit Ps. 78, 31. c. 14, 13 mit Ps. 48, 3. c. 59, 15 mit Ps. 76, 6 ein jesaianisches Gepräge an sich tragen, indem, was von Gerlach schon in seinem populären Bibelwerk angenommen hat, der Name Assaphs und der Corahiten nicht auf die Davidische Zeit zu beschränken ist, sondern Generationen umfasst und Sänger aus dem Geschlecht des Assaph und Heman und Jeduthun (= Ethan) 2 Chron. 29, 13. 14 auch aus Hiskias Zeit erwähnt werden. Der Annahme, dass Ethan als Verfasser von Ps. 89 mit Heman, dem Verfasser des vorhergehenden Psalms, der Corahitischen Sängerfamilie angehört hat, kann nicht im Wege stehn, dass Männer dieses Namens von anderer Herkunft vorkommen, da dieselben so wenig mit den 1 Chron. 2, 6 aus der Urzeit angeführten Söhnen Serahs identisch sein können, als sie mit den 1 Chron. 15, 17. 19 aus Davids Zeit und 1 Kön. 4, 31 (5, 11) aus Salomos Zeit erwähnten gleichnamigen Männern identisch zu sein brauchen. Dabei ist es nicht ohne Bedeutung, dass Ps. 78, 2 in dem Citat im N. T. Matth. 13, 35 einem Propheten zugeschrieben wird, wo der neuerdings aufgefundene codex sinaiticus merkwürdiger Weise den Namen des Jesaia bewahrt hat, der zur Zeit des Eusebius dort gelesen wurde.

Bei dieser Entdeckung von jesaianischen Psalmen möchten wir uns nur nicht um dieselben das Verdienst, das sich Hitzig um die jeremianischen erworben hat, in gleicher Ausdehnung erwerben.

Mit der Bezeichnung Gottes als des Heiligen Israels hängt die andere Bezeichnung Gottes als „des Starken Jacobs (Israels)“ c. 1, 24 zusammen, die in den letzten Reden c. 49, 26. c. 60, 16 wiederkehrt, nach 1 Mos. 49, 24, während die erstere Bezeichnung in 1 Mos. 31, 42 ihre Analogie findet.

Ebenso characteristisch ist die entgegengesetzte Bezeichnung des Drängers als des עריץ d. i. des Schrecklichen c. 29, 5. 20, die auch in den angefochtenen Stücken c. 13, 11. c. 25, 3. 4. 5 vorkommt, und als des בוגד d. i. des Treulosen c. 33, 1, die auch c. 21, 2. c. 24, 16 gebraucht wird.

Dahin gehört die diesem Propheten eigenthümliche verblümte Bezeichnung Aegyptens mit רהב d. i. das Ungestüme c. 30, 7, wiederholt in den letzten Reden c. 51, 9, die sich sonst nur noch in zwei Psalmen 87, 4. und 89, 11 findet, von denen der letztere schon wegen der Bezeichnung Gottes als des Heiligen Israels v. 19 auf Jesaia zurückweist, während dem erstern gleichfalls Corahitischen Psalm die jesaianische Anschauung über Aegypten und Assur c. 19 zu Grunde liegt, wobei in dem Psalm selbst die Zusammenstellung von Rahab (= Aegypten) und Babel (= die Stadt Assurs) für die Bestimmung des Verhältnisses von Babel zu Assur von besonderer Bedeutsamkeit ist.

Eigenthümlich jesaianisch ist die Anwendung des

Ausdrucks תנין (Ungethüm) zur bildlichen Bezeichnung der das Volk Gottes bedrohenden Weltmacht, deren Vorbild Aegypten ist c. 27, 1 und c. 51, 9, nachgeahmt von Ezechiel, der die Nebenform תנים gebraucht c. 29, 3. c. 32, 2 vergl. Jer. 51, 34, während der Parallelismus von c. 27, 1 zwischen לויתן (Ungeheuer) und תנין (Ungethüm) in dem Assaphischen Psalm 74 v. 13. 14 wiederkehrt.

Ebenso kehrt die bildliche Redeweise des Panieraufhebens für die Völker zum Zweck der Heimführung der Vertriebenen Israels c. 11, 12 in den letzten Reden c. 49, 22. c. 62, 10 vergl. c. 66, 19 wieder. Desgleichen ist von dem Gartengötzendienst, der in den letzten Reden c. 65, 3. c. 66, 17 gerügt wird, unter dieser singulären Bezeichnung sonst nur noch c. 1, 29 die Rede. Dahin ist auch zu rechnen die diesem Propheten eigenthümliche Verbindung von יצר und עשׂה in metonymischer Bedeutung für „vorherbestimmen und ins Werk setzen“ c. 22, 11. c. 37, 26, die sich auch c. 46, 11 findet. Dabei ist es zu verwundern, dass, wenn in den letzten Reden das Unternehmen des Coresch gegen Babel so bezeichnet wird, dass Gott seinen Willen durch ihn thut c. 46, 10 (wie c. 53, 10 durch seinen Knecht), oder dass Coresch im Auftrage Gottes seinen Willen thut, c. 44, 28. c. 48, 14 עשׂה חפצי, was c. 55, 11 in der Anwendung auf das Wort Gottes durch das Verbum im Relativsatz ausgedrückt ist עשׂה אתּ־אשׁר חפצתי, dieser Ausdruck חפץ (Wille, sonst noch in dieser Bedeutung c. 58, 3. 13 wie 1 Kön. 10, 13. Hiob 31, 16) in der abgeleiteten Bedeutung, entsprechend dem latein. studium = negotium Angelegenheit, Geschäft im Uebergang zu der

im spätern Koheleth z. B. c. 3, 1. c. 5, 7. c. 7, 8 gangbarer Bedeutung: Sache, Ding LXX πρᾶγμα genommen und zum Erweis des spätern Ursprungs dieser Reden benutzt wird. Eigenthümlich ist unserm Propheten die Construction קרא ל (einen nennen) c. 30, 7, ebenso in den letzten Reden c. 47, 1. 5. c. 60, 14. c. 62, 12, passivisch נִקְרָא לְ (genannt werden) c. 1, 26. c. 32, 5, ebenso c. 35, 8. c. 62, 4. 12 = קֹרָא לְ c. 48, 8. c. 58, 12. c. 61, 3. c. 62, 2, dafür auch נאמר ל c. 4, 3. c. 19, 18. c. 32, 5, ebenso c. 61, 6. c. 62, 4, während, was man ungenauer Weise daneben angeführt hat, קרא שׁמו c. 9, 5 und נקרא (genannt werden) ohne ל c. 56, 7. c. 61, 6 Passiv zu dem Activ קרא c. 60, 18 auch sonst vorkommt. Endlich möge die häufige Wiederholung der bekräftigenden Schlussformel: Gott (oder der Mund Gottes) sagt es c. 1, 20. c. 21, 17. c. 22, 25, ebenso c. 24, 3. c. 25, 8. c. 40, 5. c. 58, 14 nicht unerwähnt bleiben.

Wenn der Prophet in der Schilderung des Gerichtes über die fremden Dränger c. 30, 33 (es ist zugerichtet von gestern her eine Brandstätte) ein Fremdwort assyrisch-persischen Ursprungs חפתה gebraucht, wofür c. 33, 12 steht: „es sollen Völker zu Kalk verbrannt werden," so kann es nicht gar zu sehr befremden, dass er in den letzten Reden den Götzenreichszerstörer, welchen er c. 41, 2. 25 als „den, der vom Sonnenaufgang herkommt" bezeichnet hat und nachgehends c. 46, 11 ebenso bezeichnet, dazwischen zweimal nach einander c. 44, 28. c. 45, 1 mit כֹּרֶשׁ bezeichnet, einem — durch die auch an דָּרְיָוֶשׁ nach dem persischen دارا (König) angehängte Endung ־ֶשׁ hebraisirten — Fremdwort, dem

nach der schon von den Griechen (vergl. Ctesias bei Plutarch. Artax. I. p. 1012) gegebenen Erklärung des grä-cisirten Wortes *Κῦρος* das persische خور (Sonne) zu Grunde liegt, indem diese Abwechselung des Fremd-wortes mit der vorhergehenden und nachfolgenden he-bräischen Bezeichnung des vom Sonnenaufgang herkom-menden Eroberers in der Parallelstelle c. 41, 25 ihre Analogie findet, insofern dort mit dem vorher v. 2 ge-brauchten hebräischen Wort מלכים (Könige) das syno-nyme Fremdwort סגנים gleichfalls persischen Ursprungs abwechselt.

Dieselbe Willkür, mit der die heilige Ueberliefe-rung behandelt werden muss, wenn man die Weissagung des alten Propheten zu Bethel von dem zukünftigen Nachkommen Davids mit dem Symbolnamen יאשיה (den Jehova stützt) im Gegensatz zu dem damaligen König von Israel, dessen Name ירבעם bedeutet: „der viel Volks hat“ 1 Kön. 23, 2, eine Weissagung, welche, wie 2 Kön. 13, 16 nachgewiesen wird, nach Jahrhunderten durch den König von Juda dieses Namens, Josia, er-füllt worden ist, nicht gelten lassen will, gehört dazu, um die Authenticität dieser jesaianischen Weissagung aus dem Grunde zu bestreiten, weil der, durch den sie erfüllt worden ist, wirklich in der Geschichte diesen Namen (in den Geschichtsbüchern des A. T. כרש, bei den Griechen *Κῦρος*) geführt hat. Ein Gegenstück da-zu aus der uns näher liegenden Geschichte ist die nicht unverbürgte Weissagung des böhmischen Vorläufers der Reformation auf den namentlich bezeichneten Reforma-tor, der ein Jahrhundert nachher aufgetreten ist.

Wenn anders der Perser Cyrus nach Strabo p. 1060 vor seiner Thronbesteigung Agradatus geheissen hat, während er freilich nach den unter einander wieder verschiedenen Angaben bei Xenophon Cyrop. 1. 2 und Herodot I, 107 ff. von seiner Geburt an seinen gewöhnlichen Namen geführt zu haben scheint, und der Umstand, dass derselbe — nachdem er, was Xenophon Cyrop. 7,5 berichtet, zunächst im Dienste seines Oheims, des Mederkönigs Cyaxares durch die Eroberung Babylons dem chaldäischen Reiche ein Ende gemacht hatte — erst nach dem Tode des Cyaxares auf den medisch-babylonischen Thron gelangt, alsbald nach seiner Thronbesteigung den Juden in Babylon die Erlaubniss zur Rückkehr in ihr Land ertheilt hat, mancherlei Vermuthungen über einen möglichen Zusammenhang zwischen seiner Annahme des Namens Cyrus und seiner durch die Berührung mit den Juden vermittelten Bekanntschaft mit dem prophetischen Wort zulässt, vergl. Joseph. Antiq. 11, 1, mag es nicht gerathen sein, aus der immerhin auffallenden Coincidenz des prophetischen und des geschichtlichen Namens voreilige Schlüsse zu ziehn, um mit denselben als Beweismitteln bei der critischen Behandlung der alttestamentlichen Weissagung zu operiren.

Die Doppelseitigkeit der prophetischen Darstellung in diesen Reden, die darin besteht, dass die herrlichen Schilderungen des dem Volke zugedachten Heils durchgängig in der Art angelegt sind, dass es den Anschein hat, als ob der geschichtliche Hintergrund derselben das wirklich schon vorhandene babylonische Exil

sein müsste, daneben aber sich eine ganze Reihe von Stellen findet, die sich nur von einem Volke verstehen lassen, das noch in seinem Lande wohnt, wird, je nachdem nur die eine, oder, was doch die Wahrheit bei der Auslegung erfordert, auch zugleich die andere Seite in Betracht gezogen wird, entweder die critischen Bedenken als berechtigt erscheinen lassen oder wieder zu der traditionellen Anerkennung der Aechtheit zurückführen.

Mit der Voraussetzung der göttlichen Eingebung dieser Reden wird sich die Annahme, dass ein Prophet mit denselben sogar erst gegen das Ende des Exils angesichts der gegen Babel sich vorbereitenden Catastrophe hervorgetreten sei, nimmer vereinigen lassen, da der Beweis für die Nichtigkeit des Götzendienstes, der in diesen Reden davon hergenommen wird, dass Jehova, der Gott Israels, eben durch die wunderbare Vorausverkündigung des zukünftigen Heils sich als den wahren Gott legitimirt habe, den Götzen gegenüber, die nichts wissen und nichts können, vergl. c. 41, 26. c. 43, 9. c. 44, 7. c. 46, 10. 11. c. 48, 14. 15 bei dieser Annahme einer Weissagung post eventum sich als durchaus nichtig herausstellen würde, während doch die durch diese Reden hindurchgehende Plerophorie der Ueberzeugung von dem endlich unausbleiblichen Sieg der Jehovaverehrung über den Götzendienst aller andern Völker, den der Prophet unter einem fortwährend zur heidnischen Abgötterei sich hinneigenden Volke weissagt, in Betracht der selbst im Schoosse Israels erst nach der Heimkehr aus dem Exil eingetretenen Erfüllung ihren göttlichen Ursprung nicht verleugnet.

Merkwürdig bleibt jedenfalls in dieser Hinsicht das der Abfassungszeit dieser Reden näher liegende Zeugniss in dem apocryphischen Buche Sirach c. 48, 27. 28 über Jesaia: „in grosser Begeisterung sah er die letzten Dinge und tröstete er die Betrübten zu Zion. Bis in Ewigkeit verkündigte er das Zukünftige und das Verborgene, ehe es geschah.“

III.

Die Zeitverhältnisse des Propheten.

Es war eine verhängnissvolle Zeit, in welcher der Prophet Jesaia in Jerusalem auftrat. Tage standen bevor, wie sie nicht gekommen seit der Zeit, dass Ephraim von Juda abgefallen war, wie der Prophet c. 7, 17 selber sagt. Etwa zweihundert Jahre waren seit dieser Zeit der Theilung des Reiches vergangen. Ephraim war eifersüchtig auf Juda und Juda auf Ephraim nach dem prophetischen Ausspruch c. 11, 13. Die Einheit des Gottesdienstes hatte aufgehört. Im Reiche Israel war durch Jerobeam der Bilderdienst eingeführt worden. „Jehovas Feuer war zu Zion und sein Heerd zu Jerusalem“ nach dem Ausspruch des Propheten c. 29, 1. c. 31, 9. Unter dem siebenten König des Reiches Israel, dem sechsten nach Jerobeam, unter Ahab, dem Sohne des Mörders Omri, des Erbauers von Samaria, war der Prophet Elia wie ein Wetter in dem götzendienerischen

Reiche Israel aufgestiegen und nach ihm Elisa, der nach Gottes Befehl den Jehu dazu weihen liess, das Gericht an Ahabs Hause zu vollziehen. Unter dem Urenkel Jehu's, der wie der erste König des Reiches Jerobeam hiess (825—784 v. Chr.), hatte sich das Reich nach dem Worte Jehovas, das er durch den Propheten Jona geredet, noch einmal zu seiner alten Macht und Ausdehnung erhoben 2 Kön. 14, 23 ff. Aber von nun an hiess es nach dem prophetischen Worte, das bei Jesaia c. 7, 8 aufbehalten worden ist: „in noch 65 Jahren wird es mit Ephraim aus sein, dass es kein Volk mehr ist."

Im 15. Jahre des Königs Jerobeam II. von Israel (wohin die Angabe des 27. Jahres 2 Kön. 15, 1 nach c. 14, 2. 17. 23 zu berichtigen sein wird) bestieg Asarja (wie er 2 Kön. 14, 21. c. 15, 6. 8. 23. 27) oder Usia (wie er c. 15, 13. 30. 32. 34 genannt wird), der Sohn Amazia's, der König von Juda, den Thron seiner Väter. Die Zeit des Königs Usia, der 52 Jahre zu Jerusalem regierte, war eine Zeit, in der die Macht des Reiches Juda sich äusserlich hob vergl. 2 Chron. 26, 15 (es ward ihm wunderbarlich geholfen, bis dass er mächtig ward), aber auch bald, da das Volk die guten Tage nicht vertragen konnte, so wenig wie der König selber, der zur Strafe für seinen freventlichen Eingriff in die geheiligten Priesterinstitutionen bis zu seinem Tode mit dem Aussatz geschlagen ward, der innere Verfall und Abfall von Gott sich zeigte, so dass Gott, wie nachgehends noch Sacharja dem Volke in Erinnerung bringt, indem er c. 14, 5 sagt: „ihr werdet fliehen wie ihr flohet vor dem

Erdbeben zur Zeit Usia's, des Königs von Juda" vergl. Amos 1, 1, die sichern Sünder durch ein Erdbeben aufschrecken musste.

Unter der 52jährigen Regierung des Königs Usia (810—759 v. Chr.) und zwar nach c. 6, 1 in dem Todesjahr desselben begann Jesaia, über den, was seine persönlichen Verhältnisse anlangt, in dem Buche selber angegeben wird, dass er der Sohn des Amoz, eines sonst unbekannten Mannes, (nach der Ueberlieferung Megilla f. 10. c. 2 eines Bruders des Königs Amazia), der Mann einer Prophetin c. 8, 3 und Vater zweier Söhne c. 7, 3. c. 8, 3 gewesen sei, seine Wirksamkeit in Jerusalem gleichzeitig mit Hosea (c. 1, 1) und Amos (c. 1, 1) im Reiche Israel, etwas früher als Micha (c. 1, 1), der gleich ihm im Reiche Juda auftrat.

Zu wenig verbürgt ist die jüdische Ueberlieferung bei Hieronymus u. A. in Betreff des Anfangs seiner prophetischen Thätigkeit, die an die alte in die lateinische Uebersetzung übergegangene Deutung von c. 6, 5 quia tacui (weil ich geschwiegen habe) statt der anerkannter Massen richtigen Uebersetzung: weil ich vergehe — sich anlehnt, indem man zu dem Causalsatze: weil ich geschwiegen habe — ergänzte: aus Menschenfurcht bei der Anmassung des Königs Usia, da er im Tempel sich unterfing zu räuchern, und daraus herleitete, dass der Prophet um desswillen sein Prophetenamt, das er schon früher überkommen, verloren habe und nun wieder in dasselbe eingesetzt worden sei.

Eine drangsalsvolle Zukunft war im Anzuge, als der Prohpet auftrat. Drohend erhob sich im Osten die

assyrische Weltmacht, die dem Reiche Israel den Untergang bereiten und über Juda zunächst nur erst eine schwere Heimsuchung herbeiführen sollte. Samaria, die Hauptstadt des Reiches Israel auf dem Berge, „die erhabene Krone der Trunkenen von Ephraim, die welke Blume seiner herrlichen Zier oben über dem fetten Thal der Weinberauschten“ nach der verblümten Bezeichnung des Propheten c. 28, 1. 3. 4 sollte dem Feinde zur Beute werden, wie eine Frühfeige verschlungen wird, v. 4, dagegen an Zion „dem Gottesheerde,“ c. 29, 1 vergl. c. 31, 9 nach schrecklicher Bedrängniss die Macht des Drängers zu Schanden werden.

Es sind hier zum Verständniss der Weissagung die geschichtlichen Notizen über Assyrien, die sich durch Vergleichung der Andeutungen bei Jesaia mit den Nachrichten in den Büchern der Könige ergeben, genau zu erwägen. Da die sonst vorhandenen Nachrichten in griechischen Quellen (Ctesias bei Diodor. Sic. II, 1. Euseb. Chron. I, c. 15) von einer mit Ninus beginnenden und schon mit Sardanapal um 888 v. Chr. zu Ende gehenden assyrischen Dynastie, auf welche mit Arbaces eine medische Dynastie bis auf Astyages, den Grossvater des Cyrus, folgte, von zweifelhafter Sicherheit sind, erscheint es, so lange die neuesten Inschriftenforschungen, von denen die Aufhellung dieser dunkeln Partie der alten Geschichte zu erwarten wäre, noch so unsichere Resultate liefern, jedenfalls am gerathensten, diese sichern Angaben festzuhalten, zumal ein so besonnener Beurtheiler der neuesten Forschungen, wie Niebuhr, in seinem Werke über Assur 1857 zu dem Ergebniss gelangt

ist, dass die sichern Resultate der bisherigen Forschungen im Ganzen nur zur Bestätigung der biblischen Angaben dienen.

Als der Begründer eines Weltreichs überhaupt wird 1 Mos. 10, 8 ff. Nimrod bezeichnet. Der Anfang seines Reiches war Babel im Lande Sinear. Von diesem Lande ging Assur aus und baute Ninive. Ueber dieses Reich, das sonach von den ältesten Zeiten her als babylonisch-assyrisches Reich bestanden haben muss, fehlen im A. T. weitere Nachrichten, bis dasselbe mit dem Volke Israel in Berührung gekommen ist.

Die erste feindliche Berührung der assyrischen Weltmacht mit dem Volke Israel datirt aus der Zeit Menahem's, des Königs von Israel, der im 39. Regierungsjahr Usia's, i. J. 770 den Usurpator Sallum vom Throne stiess, auf welchen derselbe nach dem Sturz der Dynastie Jehu's, nach Sacharja, dem Sohne Jerobeam des Zweiten sich hinaufgeschwungen hatte. Menahem ward Phul, dem Könige von Assyrien, der wider das Land herangezogen war, zinsbar 2 Kön. 15, 19. Im letzten Regierungsjahr Usia's, i. J. 759, in demselben Jahr, in dem der Prophet Jesaia aufgetreten ist, bestieg Pekah, der Menahem's Sohn, Pekahja, gestürzt hatte, den Thron in Samaria, der vorletzte König im Reiche Israel (759—739). Seine letzte Regierungszeit fällt in die ersten Jahre des Ahas, des Königs von Juda (741—725). Der Kriegszug der verbündeten Könige Pekah von Israel und Rezin von Syrien gegen Juda vergl. c. 7, 1 ff. um das Jahr 740 führte den König Thiglath-Pileser von Assyrien, an den Ahas schutzflehend

Boten gesandt hatte 2 Kön. 16, 7 ins Land. Assur machte der Herrschaft Rezins ein Ende, nahm Damascus ein, (a. a. O. v. 9) und führte die Einwohner von Galiläa, dem nördlichen Strich des Reiches Israel, „dem Lande Sebulons und Naphthali's, der Gegend am Meer seitwärts vom Jordan, dem Kreis גליל der Heiden“ (bei Jesaia c. 8, 23) und von Gilead, aus den Städten um Aroër c. 17, 2 gefangen nach Assyrien 2 Kön. 15, 29. Für Juda und Jerusalem ging nach harter Bedrängniss vergl. Jes. 7, 17—25. c. 8, 5—8 mit 2 Chron. 28, 20. 21 die Gefahr noch einmal vorüber. Da erfüllten sich nach den Reden des Propheten die Wahrzeichen von „Eilebeuteraubebald“ c. 8, 1—4 und wenigstens dem buchstäblichen nächsten Sinne nach von „Gottmituns“ c. 7, 14 ff. c. 8, 9. 10, sowie auch der Ausspruch über Damascus c. 17, 1—3.

Unter Hosea, dem letzten König von Israel, dem Mörder Pekahs (729—720), der dem König Salmanassar von Assyrien zinsbar ward 2 Kön. 17, 3 führte die Abtrünnigkeit von Assyrien den Untergang des Reiches Israel herbei, indem Salmanassar nach dreijähriger Belagerung Samaria einnahm und das Volk in die Gefangenschaft nach Assyrien führte um 720, im 6. Jahre des Königs Hiskia von Juda 2 Kön. 17, 4—6.

In die nächstfolgende Zeit nach Salmanassar vor Sanherib ist aller Wahrscheinlichkeit nach, indem die Vermuthungen über den Sargina der Inschriften noch der Sicherheit entbehren (vergl. Bunsen's bibl. Jahrbücher in der Einleitung zu seinem Bibelwerk) Sargon zu setzen, der nur bei Jesaia c. 20, 1 erwähnt wird, dessen

Feldhauptmann Tartan, vermuthlich derselbe, der nachgehends in Sanherib's Heer wieder erscheint 2 Kön. 18, 17, auf seinem Kriegszug gegen Aegypten Asdod belagerte.

In das 14. Jahr der Regierung Hiskia's, 712, fällt der Kriegszug des Königs Sanherib von Assyrien gegen Juda und Jerusalem, der am ausführlichsten erzählt wird zugleich mit der beigefügten Notiz über das tragische Ende Sanherib's und die Nachfolge seines Sohnes Asarhaddon c. 36. 37.

Angesichts der von der assyrischen Weltmacht drohenden Gefahr eutfaltete der Prophet Jesaia seine Hauptwirksamkeit unter den Königen Ahas und Hiskia. Mit Ausnahme von c. 6 aus dem Todesjahr Usia's rühren alle seine Reden, die uns überliefert worden sind, soweit die Abfassungszeit sich mit Sicherheit bestimmen lässt und an der Bestimmung derselben zum Verständniss der Reden selber etwas gelegen sein kann, da sich über die muthmasslich nach der Ueberschrift c. 1, 1 angenommenen Reden aus Jotham's Zeit nichts mit Sicherheit ausmachen lässt, entweder aus der Zeit des Ahas oder des Hiskia her.

Nach den vorausgeschickten geschichtlichen Notizen sind mit voller Sicherheit in die Zeit des Ahas zu setzen c. 7, 1—9, 6 und damit zusammenhängend c. 9, 7—10, 4, ferner c. 14, 28—32 und endlich, insofern die Catastrophe von Damascus noch bevorstand c. 17. 18. Von allen übrigen Reden lässt sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass sie aus der Zeit Hiskia's herrühren. Wenn es in Betreff der Rede c. 1, bei der es

noch zweifelhaft sein könnte, ob sie in die Zeit des Ahas oder Hiskia zu setzen sei, wahrscheinlicher ist, dass dieselbe von der Bedrängniss Juda's und Jerusalems durch die Assyrer zur Zeit Hiskia's ausgeht, so sind auch die folgenden Reden c. 2—4. c. 5 wegen der vielfachen Berührungen mit c. 1 in dieselbe Zeit zu setzen. Dazu kommt, dass die Art und Weise, wie am Schluss von c. 5 der Assyrer angekündigt wird, welche der Ankündigung c. 28, 11 aus Hiskia's Zeit entspricht, die bestimmtere frühere Weissagung aus der Zeit des Ahas c. 7, 17 ff. schon vorauszusetzen scheint.

Dieser Annahme, dass die meisten Reden des Propheten in die Zeit Hiskia's gehören, steht die Ueberschrift c. 1, 1, wonach Jesaia in den Tagen Usia's, Jotham's, Ahas, Hiskia's geweissagt hat, ebenso wenig entgegen, als wenn nach der Ueberschrift des Buches Micha dieser Prophet unter den Königen Jotham, Ahas und Hiskia geweissagt haben soll, während doch mit gleicher Sicherheit anzunehmen ist, dass, weil Micha den Ausspruch c. 3, 12 über die zukünftige Verwüstung Zion's nach dem ausdrücklichen Zeugniss bei Jeremia c. 26, 18 zur Zeit des Königs Hiskia gethan hat, alle seine übrigen diesen Ausspruch umschliessenden Reden aus derselben Zeit herrühren.

In die Zeit des Ahas fällt der Kriegszug der verbündeten Könige Pekah von Israel und Rezin von Syrien. An dies Ereigniss knüpfen sich die Wahrzeichen von Eilebeuteraubebald und Gottmituns c. 7. 8. Die weitere Ausführung des andern Wahrzeichens von „ein-Ueberrest-wird-sich-bekehren," davon sich nur eine An-

deutung, nämlich die Bezeichnung selbst als Name des andern Sohnes des Propheten neben Eilebeuteraubebald in den Reden aus der Zeit des Ahas findet c. 7, 3, wird erst in den Reden aus Hiskia's Zeit nachgeholt c. 10, 20 – 23.

Die Zeit des Königs Hiskia war durch zwei folgenschwere Ereignisse bezeichnet: den Untergang des Reiches Israel im 6. und den Kriegszug Sanherib's gegen Jerusalem im 14. Jahre seiner Regierung. Diese beiden Ereignisse schweben als noch bevorstehend dem Propheten in seinen Reden c. 28—35 vor.

In der für Juda noch einmal vorübergehenden Heimsuchung, unter der Ephraim zu Grunde ging, sieht der Prophet das zuletzt unabwendbare nach der c. 6, 11—13 ihm gewordenen Offenbarung verhängte Vertilgungsgericht über das Volk, auch von Juda, unter dem nur ein sich zu Gott bekehrender Ueberrest erhalten bleiben soll c. 5, 9. c. 10, 20—23. c. 28, 22, und gleicherweise in dem Gottesgericht über die Assyrer und der damit Hand in Hand gehenden Errettung des Volkes zu Jerusalem, wie sie damals erfolgte, das zukünftige Gericht über die das Volk Gottes bedrohende Weltmacht und die Israel feindlichen Völker überhaupt c. 13—23 und die mit diesem Gericht zugleich eintretende Errettung des Volkes Gottes aus aller Dienstbarkeit und Drangsal vorgebildet c. 10, 5—12, 6. c. 24—27. c. 40 ff.

Wollte man nun die in diesen Weissagungen vorausgesetzte Drangsal des Volkes auf den geschichtlich überlieferten Kriegszug Sanherib's beschränken, so müsste man, um sich die Lage des Landes Juda und der Stadt

Jerusalem zum Verständniss der Weissagung vorstellig zu machen, auf c. 36. 37 zurückgehn, wo berichtet wird, dass der König Sanherib von Assyrien mit grosser Heeresmacht wider alle festen Städte Juda's heraufgezogen sei und sie eingenommen habe. Die Bitte des Königs Hiskia, die er an den Propheten richtet c. 37, 4: „hebe du ein Gebet an für den Ueberrest, der noch vorhanden ist!“ liesse sich mit c. 1, 9 (wenn nicht Jehova der Heerschaaren uns einen geringen Ueberrest übrig gelassen hätte, so wären wir wie Sodom und glichen wir Gomorrha) und das Wort der Verheissung c. 37, 32 (von Jerusalem wird die Erhaltung ausgehn und die Errettung vom Berge Zion) mit c. 66, 6 (es ist der Hall eines Getöses von der Stadt her, ein Hall vom Tempel her, ein Hall von Jehova, der seinen Feinden vergilt nach Verdienst) vergleichen. Wenn es dann aber weiter im Zusammenhang mit jenem Worte der Verheissung ebendaselbst v. 33 heisst: „Darum spricht so Jehova der Heerschaaren über den König von Assyrien: er soll nicht in diese Stadt einziehen und keinen Pfeil hereinschiessen und ihr den Schild nicht zukehren noch einen Wall wider sie aufschütten,“ wonach es also nicht einmal zu einer förmlichen Belagerung der Stadt gekommen ist, so lässt sich damit die Schilderung der Verwüstung in den frühern Reden z. B. c. 1, 7. 8. (euer Land ist eine Wüstenei, eure Städte sind mit Feuer verbrannt, und übriggeblieben ist die Tochter Zion wie eine Hütte im Weinberg, wie eine Nachthütte im Gurkenfeld, wie eine bewachte Stadt), indem dieselbe eine ungleich weitere Ausdehnung der Verwüstung voraus-

setzt, als nach dem geschichtlichen Bericht c. 36 angenommen werden kann, ebenso wenig vereinigen, als die darüber noch hinausgehende Schilderung der Verwüstung Zions in den letzten Reden z. B. c. 64, 9. 10. (deine heiligen Städte sind zur Wüste geworden, Zion ist zur Wüste geworden, Jerusalem zur Wüstenei, unser heiliges und herrliches Haus, da unsere Väter dich rühmten, ist mit Feuer verbrannt und alle unsre Kleinodien sind zu Trümmern geworden) im Zusammenhang mit der c. 63, 18 vorangehenden Klage über die Zertretung des Heiligthums. Freilich verliert diese Discrepanz alsbald ihr Gewicht, wenn man in Betracht zieht, dass die letzteren Klagen nicht geschichtliche Darstellung, sondern Worte des Gebetes sind, da der Prophet, wie c. 37, 4 berichtet wird, angesichts der hereinbrechenden Drangsal und des Greuels der Verwüstung an heiliger Stätte, als wäre sie schon gegenwärtig, für das Volk seine Stimme zu Gott erhebt und erst in Folge seines Gebetes jene Verheissung erhält, dass Gott die Stadt beschirmen werde. Aber diese Reden, die alle mit der Verheissung der herrlichen Wiederherstellung des Landes und Volkes schliessen, indem allein der Ausspruch c. 22, 1—14 davon eine Ausnahme macht, insofern derselbe um der ganz besonderen Verhältnisse willen, unter denen er ausgesprochen worden ist, mit einer schrecklichen Drohung wider die muthwilligen Sünder schliesst, sind, soweit sie von der Verwüstung des Landes ausgehn, so angelegt, dass man bei dem vereinzelten Kriegszug Sanherib's unmöglich stehen bleiben kann. So abgesehen von c. 1, 7, 8 schon c. 10, 5 ff., wenn man

v. 28—32 die malerische Schilderung eines feindlichen Heerzuges von Norden her gegen Jerusalem, den der Prophet im Geiste schaut, mit dem geschichtlichen Bericht über den Zug Sanheribs c. 36, 2 vergleicht. Ebenso wenig wird, wenn sich von dem Ausspruch c. 22, 1—14 wenigstens in Betreff einzelner Züge der Weissagung eine auch nur vorläufige Erfüllung unter der damals noch bevorstehenden Belagerung Jerusalems durch Sanherib nachweisen lässt, die Schilderung der bevorstehenden Belagerung Jerusalems, wie sie c. 29, 1—8 vorliegt, sich mit c. 37, 33 in Einklang bringen lassen und der Kriegszug Sanherib's als abschliessende Erfüllung derselben gelten können. Dagegen lassen sich Schilderungen der Verwüstung, wie sie in den frühern Reden z. B. c. 32, 9—15. c. 33, 7—9 sich finden, wohl mit den gleichen Schilderungen in den letzten Reden z. B. c. 51, 19. 20. c. 64, 9. 10 in Einklang bringen. Die Klage über die Tochter Zion, dass sie allein übrig geblieben sei c. 1, 8 wird ihr selber c. 49, 21 in den Mund gelegt. Ebenso hat die Ankündigung des Gottesgerichtes über die Assyrer c. 10, 5 ff. c. 30, 27 ff. c. 33 in den letzten Reden ihre Parallelen z. B. c. 59, 18. c. 66, 14—16. Dessgleichen wird, was in den früheren Reden c. 17. 18, wo unter den fernen Völkern beispielsweise die Aethiopier hervorgehoben sind, von den weitreichenden Wirkungen, welche die Verkündigung des über die gottfeindliche Weltmacht vollzogenen Gottesgerichtes unter den Völkern hervorrufen wird, geweissagt ist, in den letzten Reden c. 59, 19. c. 66, 18 ff. in analoger Weise wiederholt. Insofern in allen diesen

Reden auf den Rathschluss Gottes hingewiesen wird c. 10, 22. 23. c. 22, 11. c. 28, 22, der dem Propheten in der Vision c. 6 geoffenbart worden ist, in demselben Sinne wie c. 37, 26 dem König Sanherib von Assyrien auf seinem Eroberungszuge insinuirt wird, dass er nur ausführe, was Gott vorlängst beschlossen habe, lässt sich die ganze durch alle diese Reden hindurchgehende prophetische Darstellung nur begreifen, wenn angenommen wird, es habe die vorhandene oder zunächst bevorstehende Drangsal, an der dem Volke seine Sünde zum Bewusstsein gebracht werden soll, als die (wenn auch in der Wirklichkeit erst) anfängliche Erfüllung des göttlichen Rathschlusses ihrer Vorbildlichkeit nach in der Weissagung des Propheten, die davon ausgeht, sich zur Anschauung der vollen Offenbarung des Gerichtes sublimirt, wie sich anders auch nicht die neutestamentliche Weissagung des Herrn selber Matth. 24 von dem Gericht über Jerusalem als dem Vorspiel des Endgerichtes begreifen lässt.

Nach den Angaben des Propheten selber ergiebt sich für seine Wirksamkeit ein Zeitraum von 50 Jahren, da er im Todesjahr Usia's i. J. 759 aufgetreten ist und nach den letzten Nachrichten, die in seinem Buche und überhaupt im A. T. über ihn sich finden, die Aufschlüsse, die er nach c. 39 dem König Hiskia in Folge der babylonischen Gesandtschaft gegeben hat, bald nach 712, dem Jahre der Belagerung Jerusalems durch Sanherib, zu setzen sind.

Wenn es wahr sein sollte, was Justin der Märtyrer (dialog. c. Tryph. p. 349 ed. Col.) den Juden vor-

wirft, dass sie den Propheten mit einer hölzernen Säge zersägt haben, was unter Manasse, dem Nachfolger Hiskia's, geschehn sein soll, so müsste der Prophet wenigstens noch die 15 Jahre hindurch gelebt haben, die dem todtkranken König Hiskia in seiner Krankheit nach der ihm durch den Propheten angekündigten und herbeigeführten wunderbaren Heilung c. 38 noch zugedacht worden waren. Das Martyrium des Propheten, das freilich durch die von den Kirchenvätern überlieferte Sage nicht hinreichend verbürgt ist, würde dann einen Beleg zu Hebr. 11, 37 abgeben, wo unter den Leiden der Propheten beispielsweise auch angeführt wird, dass sie zersägt worden seien. Zudem wäre das letzte Schicksal des Propheten selber merkwürdiger Weise vorbedeutend für das Schicksal, welches sein prophetisches Buch in diesem Jahrhundert erfahren hat, da dasselbe durch den angestrengten Beweis der Unächtheit des zweiten Theils gleichsam mitten durchgesägt worden ist.

IV.

Die Grundbegriffe der jesaianischen Prophetie.

Ein Grundbegriff der jesaianischen Prophetie ist die Bezeichnung Gottes als des Heiligen Israels. Dieser durch alle jesaianische Reden hindurchgehende Ausdruck ist diesem Propheten eigenthümlich und an den wenigen Stellen, wo er, wie oben nachgewiesen wor-

den ist, sonst im A. T. vereinzelt vorkommt, sonder Zweifel von demselben entlehnt. In Folge der Inauguralvision, bei welcher das Dreimalheilig der Himmlischen zum ersten Mal vor den Ohren eines Sterblichen auf Erden erklang, ist das göttliche Attribut der Heiligkeit in dem religiösen Bewusstsein des Propheten so entschieden in den Vordergrund getreten, dass er Gott vorzugsweise den Heiligen nennt c. 5, 16. c. 40, 25. c. 57, 15. Daher erklärt es sich, dass er Gott in seinem Bundesverhältniss zu dem auserwählten Volke bezeichnet als den Heiligen Israels d. i. als den, der diesem Volke heilig ist oder sein soll, den Israel heiligen (= fürchten, verehren) soll.

Der Begriff der Heiligkeit ist dogmatisch noch nicht gehörig festgestellt. Vorherrschend ist bei den Dogmatikern die Erklärung: Reinheit — nach Quenstedt: summa omnisque labis expers in Deo puritas, puritatem debitam exigens a creaturis. Selbst bei dem hebräischen קדש statuiren Lexicographen, wie Gesenius, als Grundbedeutung: rein sein, freilich ohne dieselbe etymologisch zu begründen. Für diese Erklärung entscheidet sich auch Nitzsch in seinem System der christl. Lehre §. 77, indem er dabei bemerkt, dass, wenn Zachariä und Storr bei der Vorstellung „incomparabilis, venerandus“ ganz allein stehn bleiben, dagegen schon Knapp in seinen Vorlesungen S. 180 gegründete Erinnerungen gemacht habe. Für die gewöhnliche Erklärung sprechen allerdings Stellen, wie 3 Mos. 11, 44. 19, 2. 20, 26 (ich bin heilig und ihr sollt heilig sein); dagegen lässt sich abgesehn davon, dass diese Erklä-

rung für die in Rede stehende Bezeichnung Gottes als des Heiligen Israels nicht ausreicht, der andern Erklärung „venerandus“, auf welche mit nicht geringerer Nöthigung Stellen, wie ausser Jes. 6, 3 noch Psalm 99, 3. 5. 9 hinführen, von vorn herein ihre Berechtigung nicht absprechen, und es fragt sich nur, wie beide Vorstellungen mit einander zu vereinigen sind. Nach der hebräischen Urwurzel קד verwandt mit גד, חד, חת, עת, עץ, קץ, die in dieser einfachsten Form קדד im gewöhnlichen Sprachgebrauch „sich verneigen, um seine Ehrfurcht in Gebärden zu bezeugen,“ ferner mit ס praeformativum סגד „anbeten“, und sonst in einer ganzen Reihe von Sprossformen z. B. פחד, בעת, חרד, ערץ „sich fürchten“ bedeutet, ist für קדש, das bei Jes. einmal c. 65, 5 transitiv mit dem Acc. vorkommt, als Grundbedeutung anzunehmen: „mit Furcht, Ehrfurcht, Grauen, Scheu erfüllen, Ehrfurcht gebieten, ein Ehrfurcht gebietendes Ansehen haben, unverletzlich, unnahbar, griech. ἄδυτος, geweiht (ἅγιος, sanctus) sein,“ indem diese Bedeutung übergeht in die Bedeutung: „erhaben sein über alles Gemeine (griech. κοινὸν = Unreine)“, daher „rein sein.“ Demnach ist das Adj. קדוש synonym mit מכבד (ehrwürdig) נורא (furchtbar), welches letztere Luther 1 Mos. 28, 17 geradezu mit „heilig“ übersetzt. Abgesehen davon, dass die gewöhnliche Bezeichnung Gottes אלהים nach der im Arabischen erhaltenen Wurzel אלה bedeutet: „der zu Fürchtende, Verehrende,“ findet sich für קדוש ישראל (der Heilige Israels) eine analoge Bezeichnungsweise 1 Mos. 31, 42 פחד יצחק die Furcht (= Gegenstand der Furcht) Isaaks für: der Gott

Isaaks. „Als constitutives Element der Göttlichkeit findet sich bei den Heiden Heiligkeit nirgends ausgesprochen. Niemals wird der Gottheit ein Beiwort gegeben, das auf ein demjenigen ähnliches Bewusstsein hindeutete, in welchem die Bibel von der Heiligkeit des wahrhaftigen Gottes spricht", sagt der Verfasser der „Homerischen Theologie" S. 31, woraus die Bedeutung des göttlichen Attributes der Heiligkeit auf dem Gebiete der Offenbarungsreligion erhellt.

Aus dieser Offenbarung Gottes ergiebt sich nach den Anschauungen des Propheten Jesaia die besondere Aufgabe, die Israel als dem vor allen andern Völkern mit der göttlichen Offenbarung betrauten Volke gestellt ist, dass es neben seinem Bundesverhältniss zu Jehova keine andere Verbindung eingehn, nirgend anderswo Hülfe suchen, sondern sich auf seinen Gott verlassen, ihm allein vertrauen und ihn heiligen הקדישׁ d. i. fürchten und ehren soll. Wenn in einer Zeit der Drangsal, da die verbündeten Könige von Syrien und Israel das Reich Juda bedrohten und die noch grössere Drangsal durch die Assyrer bevorstand, dem Volke durch das „Gott-mit-uns-zeichen" die gewisse Hülfe in der grössten Noth zugesagt c. 7, 14. c. 8, 8—10 und durch die Namengebung des „Eile-beute-raube-bald," des Sohnes des Propheten, der nahe Untergang der Juda bedrohenden Mächte verbürgt ist c. 8, 1—4, und das Volk mit seinem ungläubigen König Ahas an der Spitze dennoch ein Schutzbündniss mit den fernen Assyrern sucht vergl. c. 10, 20, eröffnet der Prophet den Treuen im Lande c. 8, 11—13 (nach berichtigter Uebersetzung): „So sprach

Jehova zu mir, da seine Hand stark über mir ward und er mich unterwies, dass ich nicht wandeln soll auf dem Wege dieses Volkes: ihr sollt von nichts Bund sagen, wovon dies Volk Bund sagt, und vor dem, was es fürchtet, sollt ihr euch nicht fürchten, noch erschrecken, sondern heiliget Jehova der Heerschaaren, der sei eure Furcht, der sei euer Schrecken.“ Darum ruft der Prophet das Wehe c. 1, 4 über das sündige Volk, die verderbten Kinder, die Jehova verlassen, den Heiligen Israels verachten und zurückweichen, c. 30, 9—11 über „das widerspenstige Volk, die verlogenen Kinder, die nicht hören wollen das Gesetz Jehovas und zu den Sehern sagen: ihr sollt nicht sehen! und zu den Weissagern: ihr sollt uns nicht weissagen gerade heraus! saget uns Schmeicheleien, weissaget Täuschungen! wendet euch ab vom Wege! weichet ab von der Bahn, schaffet weg aus unsern Augen den Heiligen Israels!“ und kündigt den Uebertretern drohende schwere Gerichte an, die um so schrecklicher sein werden, weil sie es in muthwilligem Widerstreben ihren Spott haben c. 5, 18. 19. Wehe denen, die an der Untugend ziehn in Stricken der Nichtsnutzigkeit und wie an einem Wagenseil an der Sünde, die da sagen: es komme eilend und bald sein Werk, auf dass wir es sehn, es nahe heran und komme der Anschlag des Heiligen Israels, auf dass wir es erkennen v. 24. Darum wird, wie wenn des Feuers Zunge Stoppeln verzehrt und Heu in der Flamme zusammensinkt, ihre Wurzel wie Moder werden und ihr Spross wie Staub auffahren, weil sie das Gesetz Jehovas der Heerschaaren verwerfen und die Rede des Heiligen

Israels verachten c. 30, 12—14. Darum spricht der Heilige Israels also: Weil ihr dies Wort verwerfet und sicher seid bei Unterdrückung und Verkehrtheit, und euch darauf verlasset, darum wird euch diese Untugend werden wie ein Riss, der einfällt, hervortritt an einer hohen Mauer, so dass ihr Einbruch augenblicklich, im Augenblick kommt.

In diesen Gerichten heiligt sich Gott der Heilige durch Gerechtigkeit c. 5, 13—16. Darum wird mein Volk weggeführt werden von wegen des Unverstandes und seine Hohen werden verhungern und seine Menge wird vor Durst verdursten; darum wird die Unterwelt sich erweitern und ihren Mund aufsperren ohne Mass, dass hinunterfahren seine Vornehmen und seine Menge und sein Getümmel und die unter ihm fröhlich sind; und so wird der Mensch gebeugt und jedermann gedemüthigt und die Augen der Hoffärtigen gedemüthigt werden, aber Jehova der Heerschaaren wird erhöhet sein durch Gericht und Gott der Heilige sich heiligen durch Gerechtigkeit vergl. c. 2, 9—11. 17. Ebenso c. 8, 14. 15. Er wird sich heiligen und zu einem Stein des Anstossens und zu einem Fels der Aergerniss für die beiden Häuser Israels und zu einer Schlinge und zu einem Fallstrick für die Einwohner von Jerusalem werden, dass ihrer viele darüber straucheln und fallen und zerbrechen und sich verstricken und gefangen werden c. 10, 22. Vertilgung ist bestimmt und bringt fluthend die Gerechtigkeit herbei.

Das Volk, das zur Zeit der Noth in unruhiger Betriebsamkeit auf fleischliche Vertheidigungsmittel sinnt,

kann dem drohenden Verderben nur entrinnen durch Bekehrung und Vertrauen zu Gott c. 30, 15. So spricht der Herr Jehova, der Heilige Israels: wenn ihr euch bekehret und ruhig seid, so wird euch geholfen; durch Stillesein und Vertrauen werdet ihr stark sein vergl. c. 1, 27. c. 59, 20. Daher die nachdrückliche Aufforderung zur Bekehrung, die eindringliche Ermahnung zum Wandel auf Gottes Wegen und zum Vertrauen auf ihn c. 2, 5. c. 8, 19. 20. c. 31, 6. c. 44, 22. c. 55, 6. 7. In diesem Sinne eifert der Prophet mit göttlichem Eifer gegen Abgötterei und Irrreligiosität, Ungerechtigkeit und parteiisches Wesen, Ueppigkeit, Hoffart und Schwelgerei, innerliche Gottentfremdung bei äusserlicher Gottesdienstlichkeit c. 1, 10—17. c. 58, 3 ff. vergl. c. 29, 13, gegen das Vertrauen auf menschliche Hülfe in der Noth, auf Rosse und Wagen c. 2, 22. c. 3. c. 29, 15 ff. c. 30. c. 31, 1—3. (Wehe denen, die nach Aegypten hinabziehn um Hülfe und sich auf Rosse verlassen und auf Wagen vertrauen, aber nicht nach dem Heiligen Israels schauen noch Jehova suchen) unter einem Volke, dessen Gottlosigkeit bei drohenden Gerichten sich bis zum Muthwillen steigert c. 22, 12. 13.

Was für einen Erfolg der Prophet von seinen Reden zu erwarten habe, das ist ihm bei seiner Berufung vorausgesagt worden, damit er in seinem Wirken nicht nachlasse noch muthlos werde. Die grosse Masse bleibt am Hören und Sehen in äusserlicher Weise, ohne Verständniss und Gehorsam, und zieht durch ihre Herzenshärtigkeit das Gericht der Verstockung von Seiten Gottes zu gerechter Vergeltung über sich herbei c. 6, 9. 10.

c. 29, 9. 12. In Folge dieser Verstockung bricht das Zorngericht über das Volk herein, welches darin besteht, dass Land und Volk in die Gewalt der feindlichen Mächte dahingegeben wird, indem das Land mit seinen Städten verwüstet und das Volk im Lande weggeschafft wird, durch Hunger und Schwert umkommt, und, was verschont bleibt, in die Gefangenschaft weggeführt wird c. 6, 11. 12. vergl. c. 4, 4. c. 5, 9. c. 10, 22. 23. c. 28, 22.

Unter diesen Strafgerichten wird nur ein Ueberrest erhalten werden, der sich zu Gott bekehren wird. Um diesen Aufschluss dem Volke nachdrücklich einzuprägen und fortwährend in Erinnerung zu bringen, musste der Prophet den Ausdruck dafür als Symbolnamen dem einen seiner beiden Söhne beilegen c. 7, 3. Der Aufschluss selber wird weiter ausgeführt c. 10, 20—22. Es wird zu der Zeit der Ueberrest Israels und die errettet werden vom Hause Jakobs sich nicht mehr verlassen auf den, der sie schlug (v. 24), sondern sie werden sich verlassen auf Jehova, den Heiligen Israels, in der Wahrheit. Ein Ueberrest wird sich bekehren, der Ueberrest Jakobs zu dem starken Helden. Denn ob auch dein Volk, o Israel, sein wird wie der Sand am Meer, so wird sich doch ein Ueberrest davon bekehren.

Dieser Ueberrest bleibt als ein heiliger Same, als der Ansatz zu einem neuen Geschlecht erhalten c. 6, 13. Wie von der Terebinthe und Eiche, wenn sie gefällt werden, ein Wurzelstamm bleibt, so wird ein heiliger Same sein Wurzelstamm sein c. 4, 3. Wer übrig sein wird in Zion und übrig geblieben sein wird in Jerusa-

lem, der wird heilig heissen, ein jeglicher, der zum Leben aufgeschrieben sein wird in Jerusalem.

An diesem sich bekehrenden Ueberrest des Volkes wird sich die Heilsverheissung erfüllen. Das Heil selber, das der Prophet wie kein andrer verkündigt, wesshalb er auch mit voller Wahrheit seinen Namen trägt, der darauf hindeutet, dass das Heil von Jehova kommt, wird in einer zwiefachen Weise verwirklicht: zuvörderst in der Wiederherstellung des Wohlgefallens Gottes an dem Volke in der Vergebung seiner Sünden und dann in der äussern Wiederherstellung desselben in Wohlstand und Wohlergehen, das in dieser Sprache durch שלום (Friede) bezeichnet wird. Die Herstellung dieses Zustandes des Wohlergehens ist mit dem bildlichen Ausdruck der Heilung des Volkes gemeint. Demnach wird dem Volke unter der Bedingung der Bekehrung einerseits die Vergebung der Sünden verheissen c. 1, 18 (wenn eure Sünden hochroth sind, so sollen sie schneeweiss werden, wenn sie carmesinroth sind, so sollen sie wie die Wolle werden) und damit Hand in Hand gehend das äussere Wohlergehn, ebendaselbst v. 19 (wenn ihr willig seid und gehorchet, so sollt ihr das Gut des Landes verzehren) vergl. c. 55, 2 (Gehorchet mir, so sollt ihr Gutes essen), ebenso c. 27, 9. c. 43, 25. c. 44, 22, andrerseits die äussere Wiederherstellung unter dem Bilde der Heilung c. 6, 10 (wo es negativ ausgedrückt ist: dass es sich bekehre und heil werde) c. 30, 26. c. 57, 18. 19. (vergl. c. 53, 5) c. 58, 8, als welche auf der Vergebung der Sünden ruht nach c. 33, 24 kein Einwohner von Zion wird mehr sagen: ich bin schwach;

denn dem Volke, das darinnen wohnt, wird seine Sünde vergeben sein.

Mit der Wiederherstellung des Volkes steht die Sammlung und Wiederbringung der Zerstreuten in Verbindung nach der Zusage, die Gott schon durch Mosen 5 Mos. 30, 3. 4 gegeben. Dafür ist die Grundstelle c. 11, 11 ff. die wiederholt wird c. 14, 1. 2. c. 27, 13, und in den letzten Reden c. 43, 5 ff. c. 49, 12. 22. c. 56, 8. c. 60, 4. 9. c. 66, 19. 20.

Für das wiederhergestellte Volk steht der volle Heilsgenuss in Aussicht, der c. 12, 3 unter dem Bilde des Wasserschöpfens aus den Heilsquellen dargestellt wird, in der neuen Ordnung der Dinge, da eine wunderbare Umwandlung eintreten soll sowol in der Natur, wie wenn unter veränderten Culturverhältnissen die Wüste zu bebautem Lande und das bebaute Land zur Waldung oder umgekehrt die Waldung zu bebautem Land wird, als auch in der Menschenwelt, so dass nicht mehr sein werden Taube, Blinde, Lahme und Stumme, und die Elenden Freude haben c. 29, 17. 21. c. 30, 25. c. 32, 3. 4. 15. c. 35, 1—7 nach einer Darstellungsweise des zukünftigen Heils in bildlicher Rede, die in den letzten Reden fortgesetzt wird c. 41, 17—20. c. 43, 18—21. c. 44, 3. c. 48, 21. c. 49, 10. 11. c. 51, 3. 14. c. 55, 1. 13. Es ist eine einheitliche Anschauung der herrlichen Zukunft, die durch die frühern und letzten Reden hindurchgeht, was unzweideutig daraus erhellt, dass die malerische Schilderung der Wiederherstellung eines paradiesischen Zustandes des Friedens und der Eintracht

der vernunftlosen sonst in Feindschaft einander und dem wehrlosen Menschen gegenüberstehenden Geschöpfe unter einander und mit dem Menschen, die — insofern sich in der vernunftlosen durch den Sündenfall des Menschen in sein Verderben mit hineingezogenen Creatur abschattet, was in der Menschenwelt vorgeht — dazu dient, die wundersame Veränderung zu veranschaulichen, welche in der Menschenwelt eintreten wird, wenn einmal alle Bosheit und Verderbniss vor der sich wie ein Meer ausbreitenden Erkenntniss Gottes weichen muss c. 11, 6—9 in kürzerer Fassung in den letzten Reden c. 65, 25 wörtlich wiederholt wird. Das ist das Neue, das Gott schaffen will im Vergleich zu den frühern Offenbarungen c. 43, 18. 19. c. 48, 3. 6 bis zur Vollendung in der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde c. 65, 17.

Unter dem wiederhergestellten Volke kommt der Heilige Israels zu Ehren c. 12, 6 (jauchze und juble, du bewohntes Zion; denn gross ist in deiner Mitte der Heilige Israels) c. 17, 7 (zu der Zeit wird der Mensch schauen nach dem, der ihn gemacht hat, und seine Augen werden nach dem Heiligen Israels sehen) c. 29, 19 (die Elenden werden wieder Freude haben über Jehova, und die Armen unter den Menschen frohlocken über den Heiligen Israels) v. 22. 23 (darum spricht Jehova, der Abraham erlöset hat, zu dem Hause Jacobs also: nun wird Jacob nicht zu Schanden werden, nun sein Angesicht nicht erblassen; denn, wenn seine Kinder, meiner Hände Werk in seiner Mitte, es sehen werden, so werden sie meinen Namen heiligen

und den Heiligen Jacobs heiligen und vor dem Gott Israels Schrecken haben.

Die Wiederherstellung des Volkes Gottes geht Hand in Hand mit dem Sturze der Weltmacht. Die Drohungen gegen die Weltmacht sind gleichsam als die Kehrseite der Heilsverheissung für Israel anzusehen. Als die das Volk Gottes bedrohende Weltmacht erscheint bei Jesaia durchgängig, durch die Aegypter vorgebildet, das Volk der Assyrer c. 7, 17. 18. c. 8, 4. 7. c. 10, 5. 12. c. 11, 11. 16. c. 14, 25. c. 27, 13. c. 30, 31. c. 31, 8, ohne namentliche Bezeichnung c. 5, 26. c. 28, 11. c. 33, 19, auch in den letzten Reden c. 52, 4, daneben Babel, die Weltstadt, an welche sich von der Urzeit her die Vorstellung der frevelhaften, gewaltthätigen Weltherrschaft anknüpft, als die Metropole des Weltreichs c. 13. 14. c. 21, 1—10, in den letzten Reden c. 43, 14. c. 47. c. 48, 14. 15, ohne namentliche Bezeichnung in den Reden c. 24 ff. vergl. c. 25, 2. c. 26, 5. 6. c. 27, 10. 11. Characteristisch ist die Bezeichnung des Drängers mit עריץ „der Schreckliche“ d. i. der die Völker und das Volk Gottes in Schrecken setzt c. 13, 11. c. 25, 3. 4. 5. c. 29, 5. 20, oder בוגד „der Treulose“ d. i. der den Bund des Friedens mit den Völkern und dem Volk Gottes bricht, indem er sich mit denselben auf den Kriegsfuss stellt c. 21, 2. c. 24, 16. c. 33, 1 vergl. v. 8. Sonst werden sie bezeichnet als איבים und צרים (Feinde und Dränger) c. 1, 24. c. 59, 18 זרים (Fremde = Barbaren) c. 1, 7. c. 25, 2. 5. c. 29, 5. c. 61, 5 מרחקי ארץ (die aus fernen Landen) c. 8, 9 vergl. c. 33, 17 = אירם c. 59, 18. Die Weltmacht wird, wenn sie nach Gottes Rath als ein Werk-

zeug in seiner Hand ihr Werk an dem Volke vollbracht hat und nun in eigenwilliger Eroberungs- und Zerstörungslust und in trotzigem Uebermuth sich wider Gott erhebt, dem Gericht anheimfallen. Das ist der Grundgedanke der Wehereden über Assur c. 10, 5—34. c. 30, 27 ff. c. 31, 8. 9. c. 33 vergl. c. 36 ff. und über Babel c. 13. 14. c. 21, 1—10. c. 47.

Es ist der Heilige Israels, der sich in dem Gericht über Assur verherrlicht c. 10, 17. 18. Es wird das Licht Israels zu einem Feuer und sein Heiliger zu einer Flamme werden, die brennt und verzehrt sein Gestrüpp und seine Dornen auf Einen Tag, sammt der Herrlichkeit seines Waldes und Gartengefildes (d. i. des Libanon, mit dem der Dränger v. 33 verglichen wird), er wird ihn mit Leib und Seele vertilgen und es wird sein wie wenn ein Siecher dahinschwindet vgl. c. 37, 23 wen hast du gehöhnt und gelästert und gegen wen die Stimme erhoben? Du hast zur Höhe deine Augen aufgehoben gegen den Heiligen Israels. Ebenso wird in den letzten Reden ganz besonders hervorgehoben, dass es der Heilige Israels ist, der durch den von Osten her berufenen Götzenreichszerstörer das Gericht über Babel herbeiführt c. 43, 3. 4. Ich bin Jehova, dein Gott, der Heilige Israels, dein Heiland, ich gebe zum Lösegeld für dich die Aegypter, Aethiopier sammt den Sebäern an deiner Statt v. 14. 15. So spricht Jehova, euer Erlöser, der Heilige Israels: um euretwillen sende ich gen Babel und lasse sie alle entfliehen, aber den Chaldäern unter Seufzern ihren Jubel herunterkommen, ich bin Jehova, euer Heiliger, der Schöpfer

Israels, euer König c. 45, 11—13. So spricht Jehova, der Heilige Israels und sein Bildner: fraget mich nur um das Zukünftige,*) bestellet mich nur über meine Kinder und über das Werk meiner Hände! Der ich die Erde gemacht und Menschen auf ihr erschaffen, der ich mit meinen Händen die Himmel ausgespannt und ihr ganzes Heer bestellt habe, ich habe ihn erweckt in Gerechtigkeit und will alle seine Wege eben machen, er soll meine Stadt aufbauen und meine Gefangenen loslassen ohne Kaufpreis und ohne Geschenk, spricht Jehova der Heerschaaren c. 47, 4 O unser Erlöser, dessen Name ist Jehova der Heerschaaren, der Heilige Israels.

Die Heilsverheissung nimmt endlich eine concrete Gestalt an in den lieblichen Schilderungen der Erscheinung des Gesalbten des Herrn aus dem Stamme David's, in dem das gerechte Regiment verkörpert sein wird, unter dessen Scepter Gerechtigkeit und Friede walten werden auf Erden. Diese messianischen Weissagungen schliessen sich wie die Heilsverheissungen überhaupt in genauem Zusammenhang an die Drohungen wider die Weltmacht an c. 9, 5. 6. c. 11, 1—10. c. 32, 1—8.

Das Correlat zu der Bezeichnung Gottes als des Heiligen Israels ist der Begriff des Knechtes Gottes, ein zweiter Grundbegriff der jesaianischen Prophetie,

*) אתיות Vulg. ventura, was Luther hier sowie c. 44, 7 nach einem offenbaren Uebersetzungsfehler „Zeichen" אתות, dagegen c. 41, 23 richtig „was kommen wird" übersetzt.

der Ausdruck für eine Anschauung, die durch die Reden von c. 40 an hindurchgeht. Diese Reden feiern den endlichen Sieg der Verehrung des Heiligen Israels über den Götzendienst der andern Völker und bringen, insofern die Verehrung des wahren Gottes, die wahre Religion, die Gottesdienstlichkeit in der Wahrheit in dem Begriff des Knechtes Gottes ihren concreten Ausdruck findet, dieses vom Gesetze Gottes geforderte Ideal zur Anschauung. Die Weissagung sieht dies Ideal verwirklicht einerseits in dem ganzen Volke seiner hohen Bestimmung nach, insofern es den wahren Gott verehrt im Unterschied von den götzendienerischen Heiden, andrerseits, insofern das Volk in seiner empirischen Erscheinung seiner Idee nicht entspricht, die Idealität des Knechtes Gottes in demselben noch nicht zur Realität geworden ist, indem im Schoosse desselben den Knechten Gottes die Abgöttischen noch gegenüberstehen, in persönlicher individueller Erscheinung.

In der erstern Bedeutung erscheint c. 41, 8 den mit Furcht vor dem Urtheil des wahren Gottes erfüllten Götzendienern gegenüber das Volk Israel als der Knecht Gottes, der sich nicht zu fürchten braucht — nach derselben Anwendung dieses Ausdrucks, die c. 42, 19. c. 43, 10. c. 44, 1. 2. 21 wiederkehrt und dann noch zweimal c. 45, 4. c. 48, 20 unter Beifügung von Jacob und Israel vorkommt.

In der andern Bedeutung wird der Botschafter מבשר, den Gott laut der Ankündigung c. 41, 27 (wo Luther fälschlich im Plural „Prediger“ übersetzt) nach den vorangegangenen frühern Offenbarungen Zion

geben will, zuerst c. 42, 1—9 als der Knecht Gottes in der Erfüllung seines Berufes unter Israel und den Heiden vorgeführt, indem die Identität des Botschafters mit dem Knechte Gottes durch den Parallelismus in c. 44, 26 ausser Zweifel gesetzt ist. Dann wird er nach seiner Selbstbezeugung als dessen, den Gott und sein Geist gesandt hat c. 48, 16 aufs neue unter diesem Titel als der in seinem Beruf thätige und leidende Knecht Gottes c. 49, 1—12. c. 50, 4—9 vergl. v. 10 redend eingeführt, worauf Gott selber c. 51, 15. 16 seine Sendung bestätigt, insofern durch ihn eine neue Ordnung der Dinge herbeigeführt werden soll. Endlich erscheint er c. 52, 7 (wo Luther wiederum fälschlich im Plural „Boten“ übersetzt) als der Heil und Frieden verkündigende Botschafter wieder zur Einleitung der v. 13—15. c. 53 folgenden Schilderung seiner Erscheinung als des leidenden und verherrlichten Knechtes Gottes, worauf er nach der c. 56, 9 anhebenden Darstellung der Noth des Volkes, welche die Sendung eines Mittlers מפגיע c. 59, 16 erheischt, als welcher der Knecht Gottes c. 53, 12 bezeichnet ist, am Schluss derselben c. 61, 1—9 schliesslich als der von Gott gesalbte Botschafter für die Elenden auf den Plan tritt und den Zweck seiner Sendung in ihrer ganzen vollen Bedeutung selber bezeugt.

Die Pluralbezeichnung der Knechte Gottes im Gegensatz zu den Abgöttischen unter dem Volke findet sich erst von c. 54 an v. 17. c. 56, 6 und in der Schlussrede c. 63, 17. c. 65, 8. 9. 13. 14. 15. c. 66, 14.

Das Volk, das als der Knecht Gottes zu einer so hohen Bestimmung berufen ist und zu einer so hohen

Stellung hinaufgehoben werden soll, erscheint nach der durch diese Reden hindurchgehenden idealen Anschauung in den Banden der feindlichen Weltmacht verstrickt, um seiner Verblendung und Uebertretung willen in die Gewalt der Dränger dahingegeben, sein Land ist verwüstet, Stadt und Tempel liegen in Trümmern, die Gefangenen seufzen unter schwerem Druck, indem durch diesen Contrast die Hoheit seines göttlichen Berufes erst recht ins Licht gestellt werden soll. Darum bezeugt sich ihm sein Bundesgott, der hier durchweg als der Heilige Israels, daneben c. 49, 26. c. 60, 16 als der Starke Jacobs nach c. 1, 24 bezeichnet wird, vorzugsweise als sein Erlöser, der die Gefangenen befreien, der Weltmacht durch einen vom Sonnenaufgang her kommenden Götzenreichszerstörer ein Ende machen und die schon in den frühern Reden geweissagte neue Ordnung der Dinge endlich herbeiführen wird in Folge des Gnaden- und Friedensbundes, welchen er nach den vorübergegangenen Gerichten mit dem Volke wie vormals mit Noah c. 54, 9. 10 und David c. 55, 3—5 aufrichten will auf ewige Zeiten c. 59, 21. c. 61, 8. So ausser den bereits vorher in anderer Beziehung angeführten Stellen c. 43, 3. 4. 14. 15. c. 45, 11—13. c. 47, 4, wonach der Heilige Israels sich in dem Gericht über Babel verherrlichen will, insbesondere c. 41, 14—16 Fürchte dich nicht, du Wurm Jacob, du Mannschaft Israels, ich helfe dir, spricht Jehova und dein Erlöser, der Heilige Israels, du sollst frohlocken über Jehova und des Heiligen Israels dich rühmen — woran sich v. 17—20 die den frühern Weissagungen

c. 29, 17—21 u. s. w. von einer neuen Wendung der Dinge entsprechende Verheissung anschliesst, die nach v. 20 zu dem Ende erfüllt werden soll, dass man sehe und erkenne und darauf achte und einsehe zugleich, dass die Hand Jehovas Solches gethan und der Heilige Israels es geschaffen habe. Ebenso c. 48, 17. So spricht Jehova, dein Erlöser, der Heilige Israels: ich bin Jehova, dein Gott, der dich lehret, was nütze ist und dich führet auf dem Wege, den du gehen sollst c. 54, 5. Dein Gemahl ist dein Schöpfer, Jehova der Heerschaaren ist sein Name und dein Erlöser, der Heilige Israels, der der Gott der ganzen Erde heisst c. 55, 5 du sollst Völker, die du nicht kennst, herbeirufen, und Völker, die dich nicht kennen, sollen dir zulaufen um Jehova deines Gottes und des Heiligen Israels willen, der dich herrlich gemacht hat — nach der dem Zusammenhang allein angemessenen Erklärung ein an das Volk gerichteter Ausspruch, der besagen will, dass das Volk, wie es sonst als Propheten- und Priestervolk erscheint in dem neuen Bundesverhältniss zu Gott, so auch in königlicher Herrlichkeit dastehen soll unter den Völkern, die ihm huldigen werden, wie vormals nach v. 4 dem König David als dem Zeugen des wahren Gottes die Völker huldigen mussten, indem diese Erklärung durch den Schlusssatz bestätigt wird, der in gleicher Beziehung auf das Volk wiederkehrt c. 60, 9. Es waren die Lande mein gewärtig und die Tarsisschiffe zuvor, um deine Kinder aus der Ferne herbeizubringen und ihr Silber und Gold mit ihnen um des Namens Jehovas deines

Gottes und des Heiligen Israels willen, der dich herrlich gemacht hat v. 14 Es werden gebückt zu dir kommen die Kinder derer, die dir Leids gethan haben, und alle, die dich verachtet haben, werden zu deinen Fusssohlen sich verbeugen und dich nennen die Stadt Jehovas, das Zion des Heiligen Israels.

Der Knecht Gottes in persönlicher individueller Erscheinung hat einen zwiefachen Beruf als der den Bund Gottes mit dem Volke vermitteln, die Bekehrung des Volkes, durch welche seine Wiederherstellung bedingt ist, zuwege bringen und durch sein bei der Verkennung von Seiten seines Volkes unter dem Druck der Tyrannen erduldetes schuldloses Leiden die Erfüllung der Heilsverheissung in der durch sein Schuldopfer erworbenen Vergebung der Sünden und der damit Hand in Hand gehenden Erlösung und Wiederherstellung des Volkes herbeiführen — und zugleich durch die Ausbreitung des von Gott seinem Volke geoffenbarten Gesetzes in der ganzen Welt die Heiden erleuchten soll.

Es ist wiederum der Heilige Israels, der seinen von dem Volke verachteten und verkannten, unter dem Druck der Tyrannen leidenden Knecht aus tiefer Niedrigkeit emporhebt zu unvergleichlicher Herrlichkeit, die ihm die Verehrung der Völker zuwendet c. 49, 7. So spricht Jehova, der Erlöser Israels, sein Heiliger, zu dem, der in der Seele verachtet ist, der dem Volke Abscheu einflösst, dem Knechte der Tyrannen: Könige sollen sehn und aufstehn und Fürsten sollen sich verneigen um Jehovas willen, der wahrhaftig

ist, um des Heiligen Israels willen, der dich auserwählt hat.

Die Schilderungen des in persönlicher individueller Erscheinung auftretenden Knechtes Gottes in diesen Reden bilden das Analogon zu den Schilderungen des Gesalbten des Herrn, in dem das gerechte Regiment auf Erden verkörpert sein wird, in den frühern Reden. Der Eintritt der neuen Ordnung der Dinge in Folge der Ausgiessung des heiligen Geistes c. 32, 15, da alles Elend weichen wird, wird einerseits an das aufkommende Regiment des gerechten Königs geknüpft c. 32, 1. 2, andrerseits an das Auftreten des mit dem Geiste gesalbten den Elenden gute Botschaft bringenden Knechtes Gottes c. 61, 1, so dass beide Arten von Weissagungen — von dem Gottgesalbten König und dem Knechte Gottes, der als Prophet und das Schuldopfer darbringender Priester erscheint, einander ergänzend das Doppelbild dessen, der da kommen sollte, zur vollen Anschauung bringen, das Messiasideal nach den beiden Seiten darstellen, die in der geschichtlichen Verwirklichung desselben ihre harmonische Vereinigung gefunden haben.

Das Ende der Wege Gottes mit seinem Volke ist die sichtbare Offenbarung seiner Herrlichkeit vor aller Welt. Darin ist der dritte Grundbegriff der jesaianischen Prophetie gegeben. Die Herrlichkeit Gottes wird bezeichnet durch כבוד synonym mit הדר c. 35, 2. Mit dem letztern ist stammverwandt das Adjectiv אדיר (herrlich) als Bezeichnung Gottes c. 10,34.

c. 33, 21 vergl. c. 42, 21. Synonym mit כבוד steht ausserdem תפארת c. 46, 13, am häufigsten als attributiver Genitiv zur Umschreibung des Adjectivs: herrlich z. B. als Attribut des Armes c. 63, 12, des Namens Gottes v. 14, des Heiligthums v. 15. c. 60, 7. c. 64, 10, ein Derivat von dem Verbum פאר Pi. herrlich machen c. 55, 5. c. 60, 7. 9. 13 (an der letztern Stelle parallel mit כבד Pi.) Hithp. sich verherrlichen c. 44, 23. c. 49, 3. c. 60, 21. c. 61, 3.

In den angeführten Stellen steht die Herrlichkeit mitunter in einem Sinne, dass man den Ausdruck füglich mit Heiligkeit vertauschen könnte. Herrlichkeit und Heiligkeit stehn in Verbindung mit einander z. B. c. 63, 15. c. 64, 10 (heiliges und herrliches Haus) oder promiscue z. B. c. 3, 8 Gottes herrliche Augen für: heilige Augen, c. 52, 10 heiliger Arm, wofür c. 63, 12 herrlicher Arm, v. 14 herrlicher Name für: heiliger Name, ebensowie 4 Mos. 20, 12. 13 sich heiligen = sich verherrlichen, oder im Parallelismus mit einander in der Lobpreisung c. 6, 3. Diese Lobpreisung der Seraphim zeigt, in welchem Sinne beide Begriffe in ihrer Unterschiedenheit von einander aufzufassen sind. Die Herrlichkeit, wofür in der Lutherschen Uebersetzung auch Ehre steht, ist die offenbare Heiligkeit. Die Heiligkeit d. i. die Erhabenheit über alles Gemeine und Unreine, ist die verborgene Herrlichkeit.

Wenn bei unserm Propheten von der Herrlichkeit Gottes die Rede ist, so ist dieselbe durchweg in dieser Beziehung zur Heiligkeit als eigenschaftlicher Begriff zu fassen, was hier aus dem Grunde zu constatiren ist, weil sonst im A. T. in analoger Weise wie in der Lehre

von der Weisheit vergl. Sprüchw. 8, 22 ff. in der Vorstellung von der Herrlichkeit Gottes der eigenschaftliche Begriff beginnt ein hypostatischer zu werden, um die visionäre Erscheinungsweise Gottes und zwar den seine Erscheinung veranschaulichenden mit Gewölk umhüllten Lichtglanz, in welchem die sonst unsichtbare Herrlichkeit bei seiner Erscheinung in die Sichtbarkeit tritt, zu bezeichnen, wie er Mosen und dem Volke in der Wüste sich zu erkennen giebt 2 Mos. 16, 7. 10. 24, 16. 17. 33, 18 ff., sich dem Angesicht Mose's vorübergehend mittheilt 2 Mos. 34, 29—35 vergl. 2 Cor. 3, 7 ff., die Stiftshütte und nachher den Tempel erfüllt 2 Mos. 40, 34. 38. 3 Mos. 9, 6. 23. 16, 2. 4 Mos. 16, 42. 1 Kön. 8, 10. 11. 2 Chron. 8, 1. Dieser hypostatische Begriff der Herrlichkeit Gottes, der bei dem spätern Propheten Ezechiel vorherrschend ist c. 1, 28. c. 3, 12. c. 8, 4. c. 10, 4. 18. 19. c. 43, 2. 5. c. 44, 4, findet sich bei Jesaia nicht, obwol ihm das, was dadurch bezeichnet wird, die Erscheinungsweise Gottes im Wolkendunkel und Feuerschein als Signatur der zukünftigen Offenbarung Gottes unter dem wiederhergestellten Volke c. 4, 5. 6 vorschwebt.

Es wird nun einerseits überhaupt in der Schrift des A. T. gesagt, dass die ganze Welt der Herrlichkeit (=Ehre) Gottes voll ist, in Folge der Offenbarung seines unsichtbaren Wesens, da die ganze Schöpfung seine Herrlichkeit feiert, nach der Psalmstelle Ps. 19 erzählt. So in der Lobpreisung bei Jesaia c. 6, 3 vgl. Habac. 3, 3. Ps. 8, 2, insofern Jehova der Heerschaaren der Gott der ganzen Erde ist, wie es bei Jes. c. 54, 4 heisst, Himmel und Erde erfüllt, wie es bei Jer. c. 23, 24 ausgedrüktc

wird. Andrerseits heisst es, dass die ganze Welt der Herrlichkeit Gottes voll werden soll, insofern die Offenbarung des unsichtbaren Wesens Gottes von der selbstbewussten Creatur — in der Menschenwelt — erkannt, anerkannt und gepriesen werden soll. So in dem Ausspruch Gottes selber 4 Mos. 14, 21 So wahr ich lebe und der Ehre (L. Herrlichkeit) Jehovas voll werden soll die ganze Erde — und in der Lobpreisung Ps. 72, 19 Gelobt sei sein hehrer Name ewiglich und die ganze Erde werde seiner Ehre voll! in demselben Sinne, wie es das eine Mal heisst: sein Name ist heilig, und das andre Mal: sein Name soll geheiligt werden.

Das Letztere ist eben das Ziel der Offenbarung Gottes, was unser Prophet ausdrückt c. 40, 5 alles Fleisch soll die Herrlichkeit Gottes sehn; dafür c. 49, 26 alles Fleisch soll erfahren, dass ich Jehova bin, dein Heiland und dein Erlöser, der Starke Jacobs.

Die Herrlichkeit ist die offenbare Heiligkeit. Der Ausfluss der Heiligkeit ist die Gerechtigkeit, die in der Dogmatik als die sanctitas externa definirt wird. Diese Gerechtigkeit ist wiederum eine zwiefache: die gesetzgebende und die vergeltende, die letztere insbesondere als Strafgerechtigkeit.

Demnach verherrlicht sich Gott der Heilige zuvörderst an seinem Volke in der Gesetzgebung, insofern die Gerechtigkeit die Causalität des Sittengesetzes ist c. 42, 21 Jehova wollte um seiner Gerechtigkeit willen ein grosses und herrliches Gesetz geben vergl. c. 48, 17. Bei dieser seiner zunächst seinem Volke zu Theil gewordenen Offenbarung hat es Gott auf alle Völker ab-

gesehen. Das ist der Sinn der Weissagung c. 2, 2 – 4 Von Zion wird das Gesetz ausgehn und das Wort Jehovas von Jerusalem — und zwar, indem in diesem Stück die Anschauung in den letzten Reden weiter geführt wird — durch die Vermittelung des in persönlicher individueller Erscheinung auftretenden Knechtes Gottes c. 42, 1 Siehe! mein Knecht soll das Recht zu den Heiden hinausbringen v. 4 er wird nicht nachlassen noch zerschlagen sein, bis er auf Erden das Recht festsetzt und auf sein Gesetz die Lande warten. Gott hat ihn berufen c. 42, 6. c. 49, 6 zum Lichte der Heiden, dass er sein Heil sei bis an das Ende der Erde. Daher die Aufforderung c. 45, 22. 23 Wendet euch zu mir, so soll euch Heil widerfahren, alle Enden der Erde; denn ich bin Gott und es ist keiner mehr, ich schwöre bei mir selbst, es gehet aus meinem Munde, es ist ein Wort der Gerechtigkeit und soll nicht rückgängig werden: mir sollen sich alle Kniee beugen und alle Zungen schwören.

Die gesetzgebende und richtende Gerechtigkeit gehn Hand in Hand miteinander c. 51, 4. 5 Ein Gesetz soll von mir ausgehen und ich will mein Recht zum Licht der Völker bestellen. Meine Gerechtigkeit ist nahe, und mein Heil gehet aus und meine Arme werden die Völker richten.

Was nun insbesondere diese andere Offenbarung Gottes in seinen Strafgerichten betrifft, so heiligt sich Gott der Heilige durch seine Strafgerechtigkeit, die er einestheils an den Widerwärtigen unter seinem Volke, anderntheils an allen feindlichen Mächten in der Welt

übt. In diesem Sinne kehrt die sonst von dem Rechtverhalten des Menschen vor Gott gebrauchte Verbindung „Recht und Gerechtigkeit“ öfter wieder — sowol von dem Gerichte Gottes über die Widerstrebenden unter seinem Volke c. 5, 16, als auch über die Dränger Zions c. 26, 9. c. 58, 2 (Gerichte der Gerechtigkeit) c. 59, 9. 14.

Die Offenbarung der Strafgerechtigkeit über die feindlichen Mächte geschieht zum Heil des geknechteten Volkes und zwar derer, die sich bekehren und erhalten bleiben c. 1, 27. c. 59, 20, daher der stereotype Parallelismus zwischen „Gerechtigkeit und Heil“ c. 45, 8. 21. c. 46, 13. c. 51, 4. 5. 6. 8. c. 56, 1. c. 59, 17. c. 61, 10. c. 62, 1. c. 63, 1.

Die andern Völker sind von dem Heil ausgeschlossen und fallen dem Gericht für immer anheim, insofern sie bleiben, was sie sind, Dränger und Feinde des Volkes Gottes und daher Dränger und Feinde Gottes selber, wie sie promiscue bezeichnet werden c. 1, 24. c. 26, 11. c. 62, 8. c. 63, 18. c. 64, 1. c. 66, 6. 14 und zwar nach der zwiefachen Anschauung, indem sie einestheils in der durch Aegypten vorgebildeten assyrischen Weltmacht zusammengefasst sind, wie in den Wehereden wider Assur und Babel, anderntheils in ihrer Besonderheit als die Völker, die dem Volke Gottes gram sind, erscheinen, wie in den Aussprüchen über die Israel ursprünglich dem Fleische nach verwandten Völker: Moab c. 15. 16. c. 25, 10, Edom c. 34, 5—17. c. 63, 1—6, die ismaelitischen Stämme Duma und Kedar c. 21, 11 — 17 „es sei denn, dass sie — wie es c. 27, 5 als Ausspruch

Gottes ausgedrückt wird — meinen Schutz ergriffen und Frieden mit mir machten“, was in der Schlusswendung des Ausspruches über Aegypten c. 19, indem auch Assyrien mit eingeschlossen ist, ausgeführt wird, oder dass sie durch die Verkündigung des von dem Gotte Israels an der Weltmacht vollzogenen Strafgerichtes sich dazu bringen liessen, Jehova zu huldigen, wie in dem Ausspruch über die sonst nach c. 20 zugleich mit den Aegyptern dem Verderben verfallenen Aethiopier c. 17. 18 in Aussicht gestellt wird. In verwandtem Sinne wird von den ismaelitischen Stämmen, denen c. 21, 11—17 der Untergang gedroht ist, zugleich geweissagt, dass ihre Schätze zuletzt dem Volke Gottes zum Raube werden c. 11, 14, und, wie ein Gleiches von Tyrus „dem Völkermarkt“ c. 23 in Aussicht gestellt wird, zum Dienste des Heiligthums verwandt werden sollen c. 60, 6. 7. Nur unter der Bedingung können die andern Völker des Heils theilhaftig werden, dass sie sich an Israel anschliessen und damit in den Bund Gottes mit Israel eintreten c. 56, 3. 6. 7 (mein Haus heisst ein Bethaus allen Völkern).

Mit dem Gericht über die feindlichen Mächte geht die Wiederherstellung des Volkes in der durch Vermittelung des Knechtes Gottes herbeigeführten Wendung der Dinge, die in der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde sich vollendet c. 65, 17 Hand in Hand. Gott macht sein Volk, das er zu seiner Ehre (= Verherrlichung) geschaffen hat, c. 43, 7 herrlich c. 55, 5. c. 60, 7. 9. 13 und verherrlicht sich an seinem Volke c. 44, 23. c. 60, 21. c. 61, 3.

So oft die zukünftige Offenbarung der Herrlichkeit Gottes dargestellt wird, tritt bald diese neue Wendung der Dinge, bald das Strafgericht über die feindlichen Mächte in den Vordergrund. So tritt nach c. 35, 1. 2 die wunderbare Umwandlung ein zu dem Ende, dass man sehe die Herrlichkeit Jehovas, die Pracht unseres Gottes, dafür c. 41, 20: dass man sehe und erkenne und darauf achte und einsehe zugleich, dass die Hand Jehovas Solches gethan und der Heilige Israels es geschaffen habe. Die andre Seite tritt hervor in den Schilderungen der Erscheinung Gottes zum Troste seines Volkes, um Vergeltung zu üben an seinen Drängern c. 40, 5 es soll die Herrlichkeit Jehovas offenbar werden und alles Fleisch mit einander es sehen; denn der Mund Jehovas sagt es; dafür c. 49, 26 alles Fleisch soll erfahren, dass ich Jehova bin, dein Heiland und dein Erlöser, der Starke Jacobs. Aehnlich in dem c. 48, 11 wiederholten Ausspruch c. 42, 8 ich bin Jehova, das ist mein Name und ich will meine Ehre keinem andern geben; c. 46, 13 ich habe meine Gerechtigkeit nahe gebracht, sie ist nicht mehr fern und mein Heil soll nicht dahinten bleiben und ich will zu Zion Heil geben und Israel meine Herrlichkeit. In demselben Sinne c. 52, 10. Jehova entblösst seinen heiligen Arm vor den Augen aller Völker, und alle Enden der Erde sehen das Heil unseres Gottes. So erklärt sich die Schilderung der Erscheinung Gottes c. 59, 15—20, welche zur Folge haben soll, dass man im Niedergang den Namen Jehovas fürchte, und im Sonnenaufgang seine Herrlichkeit. Daran schliesst sich an c. 60, 1—3. Auf! (Zion) werde licht!

denn dein Licht kommt und die Herrlichkeit Jehovas geht auf über dir; denn siehe! Finsterniss bedecket die Erde und Dunkel die Völker; aber über dir gehet auf Jehova und seine Herrlichkeit erscheint über dir. Und die Völker werden in deinem Lichte wandeln und Könige in der Helle, die über dir aufgeht.

Das ist das letzte hohe Ziel der Wege Gottes, dass auch die bis dahin von der Offenbarung Gottes noch unberührt gebliebenen fernsten Völker die Herrlichkeit Gottes sehen sollen c. 66, 18. 19. Es wird kommen, dass ich versammle alle Völker und Zungen, und sie sollen kommen und meine Herrlichkeit sehen, und ich will unter ihnen ein Zeichen geben, und von ihnen Errettete zu den Völkern senden, nach Tarsis, zu den Libyern und den Lydiern, den Bogenschützen, den Tibarenern und Griechen, denen in fernen Landen, welche nimmer von mir gehört noch meine Herrlichkeit gesehen haben, und sie sollen unter den Völkern meine Herrlichkeit offenbar machen. Dann wird v. 23. 24 alles Fleisch einen Neumond nach dem andern, und einen Sabbat nach dem andern kommen um vor mir anzubeten, spricht Jehova, und sie werden hinausgehen und sehen die Leichname der Menschen, die wider mich übertreten haben; denn ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer wird nicht erlöschen und sie werden ein Abscheu sein allem Fleisch.

V.

Weissagung und Erfüllung.

Kein Prophet wird im N. T. so häufig citirt wie der Prophet Jesaia, der mit Recht als der Evangelist des alten Bundes bezeichnet worden ist. Schon um des organischen Zusammenhanges willen, in dem das A. T. mit dem N. T. steht, wird ein rechtschaffener Ausleger die Citate des N. T. bei der Erklärung des prophetischen Wortes nicht unbeachtet liegen lassen dürfen. Umsomehr gilt das von den vielen jesaianischen Citaten im N. T. Nur kommt es bei der Benutzung der Citate, um dabei Missgriffe zu vermeiden, vor Allem auf die richtige Fassung des Erfüllungsbegriffes an.

Wenn man die lange Reihe der Citate im N. T. überblickt, so springt es in die Augen, dass der Begriff der Erfüllung in einem zwiefachen Sinne aufzufassen ist, indem, worauf wir hier aufmerksam machen wollen, der hebräische Ausdruck für erfüllen מלא im A. T. selber in einer zwiefachen Bedeutung gebraucht wird. Man vergleiche 1 Kön. 1, 14, wo Nathan zu Bathseba spricht: siehe! wenn du noch daselbst redest mit dem Könige, so will ich kommen nach dir und deine Rede erfüllen — indem erfüllen hier bedeutet: vollenden, die angefangene Rede eines andern zu Ende bringen, vollends ausreden — mit der nachfolgenden Stelle c. 2, 27, wo es heisst: und so verstiess Salomo den Abjathar, um zu erfüllen das Wort Jehovas, das er geredet über das Haus Eli's in Silo — indem hier das zu erfüllende Wort die Voraussagung eines Ereignisses ist, das nach-

gehends in irgend einem Zeitpunkt der Zukunft eintreten soll. Ganz analog steht auch im N. T. Matth. 5, 17 vergl. Col. 1, 14 das griechische πληροῦν in der erstern Bedeutung, während dasselbe sonst neben τελεῖν Luc. 22, 37 dem hebräischen מלא in der andern Bedeutung entspricht.

So oft von der Erfüllung eines prophetischen Wortes im N. T. die Rede ist, hat man demnach jedesmal nach dem Zusammenhang, in dem das erfüllte oder zu erfüllende Wort steht, darüber zu entscheiden, ob der Ausdruck den Sinn hat, den man gemeiniglich damit verbindet, indem man dabei vorzugsweise an die Erfüllung einer Vorhersagung denkt, wie man sich nach trivialer Anschauung unter den Propheten schlechthin Vorhersager vorzustellen pflegt ohne in Betracht zu ziehen, was die Propheten auch für ihre Zeit gewesen sind — oder ob derselbe bedeutet: eine Rede vollenden, weiter ausführen in dem Sinne, dass ein prophetisches Wort dadurch seinem Gehalt, seiner Kraft, seiner Bedeutung und Geltung nach, die es als ausgesprochenes Wort bereits hat, vollständig aufgeschlossen und seinem eigentlichen Absehen nach erkannt werde. Demnach wäre der Unterschied, den man zwischen Verbal- und typischen Weissagungen zu machen pflegt, wohl berechtigt, nur dass die Grenze zwischen beiden oft nur als eine fliessende erscheint.

So liegt die Anwendung des Erfüllungsbegriffes in dem gewöhnlichen Sinne auf eine Vorhersagung vor in dem Citat Matth. 4, 14 ff. Die Erfüllung dessen, was Jesaia in der hier angeführten Stelle seines Buches

c. 8, 23. c. 9, 1 über das Land Sebulon's und Naphthali's, den nördlichen Strich des jüdischen Landes, den Kreis (hebr. גליל gräcisirt *Γαλιλαία*) der Heiden, dieses in der Vorzeit in Schmach und Verachtung gebrachte Land weissagt, dass es in der Folgezeit wieder zu Ehren kommen soll, ist in dem Zusammenhang, in dem diese Weissagung steht vergl. c. 9, 5. 6 an die zukünftige Erscheinung des Messias geknüpft. Es ist unwidersprechlich, dass der Geist der Weissagung in diesem Ausspruch auf die herrliche Zukunft, die mit der Wirksamkeit Jesu in Galiläa für dieses Land angebrochen ist, als auf die Erfüllung desselben hingedeutet hat.

Ebenso verhält es sich mit Citaten wie Röm. 15, 12, wo die Weissagung c. 11, 10 von der Herrschaft des Wurzelsprosses Isai's über die Heiden auf Jesum gedeutet wird, und nach den ausdrücklichen Erklärungen Jesu selber Luc. 4, 21. 22, 37 mit allen seinen und seiner Apostel Citaten aus den Weissagungen von seiner Erscheinung in der Niedrigkeit als des leidenden und verherrlichten Knechtes Gottes c. 42, 1 vergl. Matth. 12, 18—21. c. 49, 8 vergl. 2 Cor. 6, 2. c. 53, 1 vergl. Joh. 12, 38. Röm. 10, 16. c. 53, 4 vergl. Matth. 8, 17. c. 53, 7. 8 vergl. Ap. Gesch. 8, 32. 33. c. 53, 12 vergl. Luc. 22, 37. c. 61, 1 vergl. Luc. 4, 21, wie soche z. Th. ohne Weiteres erfüllungsweise in den Text des N. T. übergegangen sind c. 49, 10 vergl. Offb. St. Joh. 7, 16. 17. c. 53, 5. 6 vergl. 1 Petr. 2, 24. 25. Dabei kann es nicht befremden, dass St. Paulus c. 49, 6 vergl. Ap. Gesch. 13, 47, und c. 52, 15 vergl. Röm. 15, 21 auf sich deutet, insofern die Erfüllung nicht mit dem Wirken Jesu auf Erden abgeschlos-

sen ist, sondern durch seine Apostel fortgesetzt wird. In diesem Sinne wird auch c. 52, 7, wo ebenso wie c. 41, 27 nach dem Zusammenhang eigentlich nur der Botschafter *κατ' ἐξοχήν* gemeint sein kann, nach einer allgemeineren Beziehung, nach der die Stelle bei Nahum c. 2, 1 als Redefigur wiederholt ist, in dem Citat Röm. 10, 15 mit der von den LXX abweichenden Pluralübersetzung *εὐαγγελιζόμενοι*, der auch Luther im A. T. folgt, auf die Heilsboten überhaupt bezogen.

Dahin gehören die Citate, in denen, insofern Zion die stereotype Bezeichnung der Gemeinde Gottes unter dem alten Bunde ist, die Erfüllung der dem wiederhergestellten Zion gegebenen Verheissungen an der aus dem Schooss der alttestamentlichen Gemeinde herausgebornen Gemeinde des neuen Bundes nachgewiesen wird, sowol an der ihrer Vollendung noch entgegengehenden Gemeinde c. 54, 1 in dem Citat Gal. 4, 27, als auch an der Gemeinde in der Vollendung c. 60 in dem Gesicht Offb. St. Joh. c. 21. Wenn es anders feststeht, dass das prophetische Gesicht Offb. St. Joh. c. 21 in dem neuen Jerusalem auf Erden die letzte Erfüllung von c. 60 aufzeigt, so folgt schon daraus unzweideutig, dass die Prophetie überhaupt, soweit sie die herrliche Zukunft des Volkes Gottes auf Erden ins Auge fasst, ihre Erfüllung nicht, wie neuerdings wieder vielfach angenommen wird, in einer Wiederherstellung Israels nach dem Fleisch in seinem Lande, sondern in der Vollendung der Gemeinde Gottes auf Erden, in der mit Israel als der praedilecta die nachgekommenen Heiden zu einem Gottesvolk verbunden sein werden, ihre Erfüllung

finden soll. In derselben Weise, wie die Weissagungen der herrlichen Zukunft Zions an der Gemeinde des neuen Bundes, so gehen die Drohungen wider die Weltmacht, die in Babel ihren Ursitz hat, an dem der Gottesgemeinde sich gegenüberstellenden eine einheitliche Zusammenfassung erstrebenden Weltwesen in Erfüllung. Demnach kehren die Aussprüche c. 13, 21. c. 21, 9. c. 47, 9. c. 52, 11 in dem Gesichte Offb. St. Joh. c. 18 wieder. Nach diesem Gesicht wird sich zugleich unter den letzten Gerichten über die Welt wiederholen, was in dem Ausspruch über Tyrus c. 23 in plastischer Ausdrucksweise von dem Eindruck gesagt ist, den das Gericht Gottes über die weltlichen Mächte, welche ihren Besitz im Dienste der Selbstsucht und Eitelkeit verwandt haben, auf den Zuschauer machen muss. Auch die Weissagung der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde c. 65, 17. c. 66, 22 wird in der Offb. St. Joh. wiederholt, nur dass die dort c. 21 in das Gewand derselben Darstellungsweise eingekleidete Anschauung von der endlichen letzten Vollendung über die jesaianische Anschauung von der Wiederherstellung des Volkes Gottes in seinem Lande hinausgeht, insofern auch die Sünde hinweggethan sein wird, die nach der alttestamentlichen Anschauung noch fortwuchert, und der Tod nicht mehr sein wird, der nach der jesaianischen Darstellung noch seine Opfer fordert.

Neben den Citaten dieser Art giebt es eine andere Klasse von Citaten, bei denen es sich um ein zu erfüllendes prophetisches Wort handelt, das, soweit der geschichtliche Zusammenhang, in dem es steht, in Be-

tracht gezogen wird, unverkennbar seine Bedeutung und Geltung schon an sich in der Gegenwart oder für die Gegenwart hat, in der es ausgesprochen worden ist, zugleich aber vermöge seines ewigen für alle Zeiten geltenden, über jegliche Zeitbestimmung hinausgehenden Gehaltes von selber seiner Natur nach auf eine nähere oder entferntere Zukunft hinweist, in der es unter analogen Verhältnissen und Zuständen, wie sie schon die Gegenwart darbietet, in vollerm Masse noch zur Geltung kommen werde.

Vergl. Bengel's Gnomon zu Matth. 1, 22. Saepe autem ab iis allegantur ejusmodi vaticinia, quorum contextum prophetarum tempore non dubium est, quin auditores eorum ex intentione divina interpretari debuerint de rebus jam tum praesentibus. Eadem vero intentio divina longius prospiciens sic formavit orationem, ut magis proprie deinceps ea conveniret in tempora Messiae: et hanc intentionem arcanam (de qua etiam ad Judaeos olim aliquid subinde emanasse eruditi observant) apostoli et evangelistae divinitus edocti nos docent nosque ob eventuum convenientiam dociles habere debent.

Kommt der Erfüllungsbegriff auch in dieser Fassung in den Fällen, wo der Zusammenhang dazu nöthigt, zu seinem Rechte, so wird auf der einen Seite dem Missverstand gewehrt, den man sich zu Schulden kommen lässt, wenn man die Geltung eines prophetischen Wortes, das als erfüllt angeführt wird, für die Gegenwart, in der es ausgesprochen worden ist, ausschliesst, und auf der andern Seite dem entgegengesetzten Missgriff, wenn man trotz des Citates die Bedeutung desselben in die Gegenwart einschliesst. Das Erstere war ein Mangel, welcher vielfach der älteren Auslegung bei nicht gehöriger Beachtung der geschichtlichen Verhältnisse, unter denen ein prophetisches Wort ausgespro-

chen worden ist, anhaftet. Das Letztere ist eine ebenso verwerfliche Verirrung, die unter dem Vorgeben der neuerdings vielgerühmten grammatisch-historischen Auslegung zu Tage tritt.

Dass der Erfüllungsbegriff in dem typischen Sinne festzuhalten ist, so oft z. B. im N. T. der Auftrag, den Jesaia in der Inauguralvision c. 6, 9. 10 erhalten hat, angeführt wird, zeigt die Art und Weise, wie Jesus selber nach Matth. 13, 14. 15 und den Parallelstellen Marc. 4, 12, Luc. 8, 10, der Evangelist Johannes c. 12, 39—41 und St. Paulus nach Ap. Gesch. 28, 25—27 vergl. Röm. 11, 8 diese Stelle anwenden. Das, was in dem jesaianischen Zeitalter eintreffen sollte und laut dem Zeugniss der Geschichte wirklich eingetroffen ist, dass nämlich das Volk in seinem unempfänglichen Sinne den damaligen Offenbarungen Gottes gegenüber dem Gericht der Verstockung anheimfallen sollte, das traf in einem ungleich vollern Masse ein, als Jesus erschienen war und dem Volke, zu dessen Vätern Gott durch die Propheten geredet hatte, die vollkommene Offenbarung des Heilsrathes Gottes durch den Sohn dargelegt ward. In diesem Sinne führt Jesus selber den Ausspruch des Propheten c. 29, 13 über das Volk, das sich Gott nahet mit seinen Lippen, aber nicht mit seinem Herzen, als eine Weissagung auf seine Zeitgenossen an; demgemäss St. Paulus den folgenden v. 14, nach dem unter dem göttlichen Verhängniss die Weisheit der Weisen untergehen soll, in dem Citat 1 Cor. 1, 19 anwendet. In demselben Sinne führt der Apostel den Ausspruch Gottes bei Jesaia c. 65, 1. 2, indem er v. 1 in seinem Allgemeinsinn auf die zu-

vorkommende Gnade Gottes gegen die Menschen überhaupt, also auch gegen die Heiden deutet, und erst v. 2 von Israel insbesondere versteht, in dem Citat Röm. 10, 20. 21 an. Es ist derselbe Fall, wenn Hebr. 2, 13 die Worte des Propheten c. 8, 17. 18, die ihrem nächsten Sinne nach in dem Zusammenhang, in dem sie stehn, auf Jesaia selber und seine beiden Söhne zu beziehen sind, Jesu geradezu erfüllungsweise in den Mund gelegt werden.

Ebenso verhält es sich mit dem im N. T. öfter wiederkehrenden Citat von c. 8, 14 im Zusammenhang mit c. 28, 16 vergl. Röm. 9, 33. 10, 11 oder in Verbindung mit Psalm 118, 22 wie 1 Petr. 2, 6 vergl. Luc. 2, 34, das seinem nächsten Sinne nach in dem Zusammenhang, in dem das prophetische Wort zuerst ausgesprochen worden ist, von Gott selber aussagt, dass er für die Ungläubigen in Israel ein Stein des Anstossens und ein Fels der Aergerniss, sowie — nach c. 28, 16 — für die, die zu ihm ihre Zuflucht nehmen, in seiner Offenbarung zu Zion, wo er sich finden lassen will, ein köstlicher wohlgegründeter Eckstein sein werde, in dem Sinne aber, dass das, was damals zur Zeit des Propheten noch in geringerm Masse der Fall oder in Aussicht gestellt war, bei der graduell weniger hellen Offenbarung Gottes unter seinem Volke, sich in vollem Masse bei der unendlich höhern vollkommenen Offenbarung Gottes in seinem Sohne und zwar an dem Sohne bewahrheitet, wesshalb St. Petrus auch die bei Jesaia c. 8, 12. 13 unmittelbar vorhergehende Ermahnung des Propheten, Gott den Herrn zu heiligen, ohne Weiteres in die an die Leser

seines ersten Briefes gerichteten Ermahnungen einfliessen lässt 1 Petr. 3, 14. 15 in ähnlicher Weise, wie St. Paulus die Stelle c. 22, 13 (die Losung der Leichtfertigen: lasset uns essen und trinken; denn morgen sind wir todt) 1 Cor. 15, 32 und sonst z. B. c. 40, 13 in den Citaten Röm. 11, 34 und 1 Cor. 2, 16 (nach den LXX Wer hat des Herrn Sinn erkannt?), oder c. 52, 11 in dem Citat 2 Cor. 6, 17 (Gehet aus von ihnen!) in seine Lehrdarstellung verwebt.

Dahin gehört endlich insbesondere das Citat Matth. 1, 22. 23, bei dem auch ältere Exegeten z. B. Bengel in seinem Gnomon die Typik der Weissagung anerkannt haben. Es handelt sich hier um das Immanuels- oder Gott-mit-uns-Zeichen, das Jesaia nach c. 7, 14 ff. im Namen Gottes zur Zeit des Königs Ahas von Juda dem Volke gegeben hat. Nach dem geschichtlichen Zusammenhange, in welchem dies Zeichen aufzufassen ist, kann dasselbe zunächst nicht als eine Vorhersagung auf die ferne Zukunft des Messias bezogen werden, der ja in seiner geschichtlichen Erscheinung auch nicht einmal diesen Namen getragen hat, da bei einer solchen Erklärung des Zeichens ganz unbeachtet bleiben müsste, was in dem unmittelbar folgenden v. 15 ausgesagt wird, dass der Knabe mit diesem Symbolnamen bis zu den Jahren, da er zur sittlichen Selbstbestimmung hinan komme, also das unmündige Kindesalter hindurch Rahm und Honig essen werde, was nach v. 22 von den unter dem Strafgericht Uebriggebliebenen in dem verwüsteten Lande, als deren Typus der Knabe erscheint, zu verstehen ist. Die eigentliche Bedeutung dieses Zeichens

liegt lediglich in der Namengebung. Eine solche gute Zuversicht aufs Zukünftige beweisende Namengebung in trüber Nothzeit, wie sie durch die Assyrer über Juda herbeigeführt werden soll, kann nur geschehen in Folge höherer Eingebung, die bei der Namengebung auf dem heiligen Gebiete der Offenbarung überhaupt vorausgesetzt und durch die Namengebung des Propheten selber in Bezug auf seine beiden Söhne c. 7, 3. c. 8, 3 bestätigt wird, die nach c. 8, 18 als Zeichen und Wahrzeichen dastehen sollen in Israel. In diesem Zeichen von Gott liegt die Versicherung der gewissen Rettung aus Noth und Drangsal von Seiten Gottes ausgesprochen. Das Heil, das Gott damals schon seinem Volke in diesem Zeichen zugedacht und zugesagt hat, ist in vollem Masse verwirklicht worden in der Namengebung des Sohnes der Jungfrau Maria, der Jesus d. i. Retter, Heiland heissen sollte.

Bei der Vielseitigkeit der Beziehungen, welche die Offenbarung Gottes in seinem Worte darbietet, erklären sich solche sinnige Anwendungen wie z. B. der Stelle c. 22, 22 von der unbeschränkten Macht des Haushofmeisters Eljakim im Hause seines Königs auf den Herrn der Gemeinde Offb. St. Joh. 3, 4 oder des Ausspruchs c. 28, 21 über das Reden mit andern Zungen in dem Citat 1 Cor. 14, 21 auf die Ungläubigen überhaupt ohne die bestimmte Beziehung auf das Volk Israel und die Assyrer.

Schliesslich wäre noch auf eine Reihe von Citaten hinzuweisen, die in einer auffallend ungenauen Uebersetzung der LXX. in das N. T. übergegangen sind. Bei

den Citaten dieser Art ist es merkwürdig, dass trotz der mangelhaften griechischen Uebersetzung die Absicht derselben jedesmal deutlich in die Augen springt und das eigentliche Verständniss der betreffenden Stellen nicht darunter leidet. Wenn es z. B. anerkannt werden muss, dass das Citat Röm. 9, 28, wie es nach der griechischen Uebersetzung lautet (zu deutsch: er vollendet und kürzt ab die Sache in Gerechtigkeit; denn der Herr wird die Sache abgekürzt ausrichten auf Erden), den wahren Sinn der für das Verständniss der jesaianischen Weissagung so überaus wichtigen Stelle c. 10, 22. 23 nicht erkennen lässt, in der nach richtiger Deutung des כליון חרוץ nicht von einer Abkürzung (Einschränkung) der Vollendung der Sache Gottes auf Erden, sondern von der Vollziehung der bestimmten Vertilgung inmitten des jüdischen Landes, unter der nur ein Ueberrest erhalten bleiben soll, die Rede ist, wesshalb auch Luther durch seine wiederum ungenaue dem hebräischen Texte angepasste Uebersetzung des griechischen Citates im N. T. dem Verständniss hat zu Hülfe kommen wollen, indem er *συντελεῖν* (vollenden) mit Verderben (= Vertilgung) übersetzt; so ist dadurch das volle Verständniss der ganzen Stelle allerdings erschwert, demungeachtet aber die Absicht des Citates immerhin klar und deutlich, indem es dem Apostel bei der Anführung der ganzen jesaianischen Stelle c. 10, 22. 23 weniger auf den — ungenau übersetzten — erläuternden Schlusssatz in seinem Zusammenhang mit dem Anfangssatz, als auf den Sinn dieses Anfangssatzes selber (wenn auch dein Volk, o Israel, sein wird wie der Sand am

Meer, so wird sich doch ein Ueberrest davon bekehren), der in der griechischen Uebersetzung Röm. 9, 27 deutlich ausgedrückt ist, ankommt, wie aus der Wiederholung desselben Gedankens in dem folgenden v. 29 erhellt, wo die jesaianische Stelle c. 1, 9 (wenn uns nicht Jehova einen geringen Ueberrest übrig gelassen hätte, wären wir wie Sodom, glichen wir Gomorrha) gleichfalls nach dem Text der LXX angeführt wird, die שׂריד (Ueberrest) durch זרע (Same) wiedergeben. Ebenso verhält es sich mit c. 53, 7. 8 in dem Citat Ap. Gesch. 8, 32. 33, dessen Sinn und Bedeutung der Kämmerer aus dem Mohrenlande auch nach der mangelhaften — theilweise auf andern von dem recipirten Text abweichenden Lesarten beruhenden — Uebersetzung der LXX verstanden hat, ferner mit c. 55, 3 in dem abgekürzten Citat Ap. Gesch. 13, 34 nach den LXX, die חסדים nicht einmal in der feststehenden Bedeutung: Gnadenerweisungen, sondern wie von חסיד *ὅσιος* durch *ὅσια* (das Heilige) wiedergeben, indem es hier lediglich auf den Allgemeinsinn der dem David gegebenen Verheissungen ankommt, die an dem Volk erfüllt werden sollen. Selbst bei einer Stelle wie c. 59, 20 (es wird für Zion ein Erlöser kommen und zwar für die, die sich bekehren von der Uebertretung in Jacob) nach den LXX (zu deutsch: es wird um Zions willen kommen, der da erlöse und abwende das gottlose Wesen von Jacob) in dem Citat Röm. 11, 26 (in dem noch dazu das *ἕνεκεν* der LXX in *ἐκ* umgeändert ist) in Verbindung mit dem abgerissenen Anfang des folgenden v. 21 der jesaianischen Stelle, worauf noch der Schluss aus c. 27, 9 folgt, ist das der Fall, inso-

fern es hier lediglich auf die Verheissung des Erlösers ankommt.

Sowie einerseits die Nachweisung der Erfüllung einzelner prophetischer Stellen im N. T. als eine authentische Auslegung derselben anzusehen ist, so wird andrerseits eine jede Auslegung des prophetischen Wortes sich umsomehr als eine authentische erweisen, als sie sich gleichsam als eine Erfüllung desselben von Seiten des Auslegers darstellt, der unter dem Auslegungsgeschäfte in dem ausgelegten prophetischen Worte die lebendig angeeignete Offenbarung Gottes reproducirt. Dadurch wird erst der eigentliche Zweck der Auslegung erreicht, indem sich dabei der Ausspruch des Apostels 1 Petr. 1, 12 immer aufs neue bewahrheitet, dass die Propheten mit ihrer Weissagung nicht sowol ihnen selbst, sondern vielmehr uns gedient haben.

(Druck von W. Plötz in Halle.)

Im Verlage von **Wiegandt & Grieben in Berlin** ist erschien und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Neander, August, Dr. Katholicismus und Protestantismus. Herausgegeben von Professor Lic. **H. Messner.** 1 Thlr. 5 Sgr.

Mit bewunderungswürdiger Ausdauer und hingebender Pietät gegen den sel. Verfasser hat der Herausgeber das schwierige Werk unternommen und glücklich zu Ende geführt, ohne schriftliche Aufzeichnungen von Neander's eigner Hand zu besitzen, aus nachgeschriebenen Collegienheften die Ideen des verehrten Kirchenlehrers in unverrückter Selbstständigkeit hinzustellen und mit Benutzung des Vorhandenen auszuführen, so dass wir in dem vorliegenden ein Buch Neander's besitzen. Unter der reichen Literatur über die Unterscheidungslehren der kathol. und evangel. Kirche nimmt es hervorragende Bedeutsamkeit in Anspruch, weil es einerseits durch die Bezugnahme auf Möhler's Symbolik polemischen Werth hat und in der bewegten Gegenwart wurzelt, als es andererseits mit dem treuen Fleisse tiefeingehender Forschung im echt evangelischen Sinne die geschichtlichen Gründe der grossen Kirchenspaltung aus der Vergangenheit herleitet und darlegt.

Nitzsch, Probst, Dr. Akademische Vorträge über die christliche Glaubenslehre für Studirende aller Facultäten. 25 Sgr.

„Eine Darstellung der Apologetik und Dogmatik, welche zwischen populärer und wissenschaftlich-theologischer die Mitte hält. Die Apologetik (allgemeine Verhältnisse und Beschaffenheiten der christlichen Religion) wird in drei Abschnitten behandelt: I. Religion und Christenthum. II. Offenbarung und heilige Schrift. III. Katholicismus und Protestantismus. — Die Glaubenslehre zerfällt in zwei Abschnitte: I. von der Person des Erlösers (Lehre von Christus, Lehre von Gott, Lehre von der Dreieinigkeit, Lehre von den Engeln, Lehre vom Satan, Kosmologie, Anthropologie). II. vom Werke des Erlösers. 1. Lehre von der Erlösung (Begründung der Erlösung, die Functionen des Mittlers, prophetisches Amt, priesterliches Amt); 2. Lehre von der Aneignung des Heils (Rechtfertigung durch den Glauben); 3. Lehre von der Kirche; 4. Lehre von den Gnadenmitteln; 5. Lehre von der Vollendung des Heils in der Wiederkunft des Herrn."

Ein ganz eigenthümliches Werk, weitester Verbreitung werth! — Wenn auch alle Theologen fromm wären, so wäre doch noch nicht geholfen! Die Juristen, die Aerzte und Literaten aller Art müssen es auch werden, sonst werden sie wieder gar viel verderben. Darum sollte auf allen Universitäten dahin gewirkt werden, dass das wahre evangelische Christenthum wieder Gemeingut der studirenden Jugend werde. Das ist des Verfassers Absicht bei diesen Vorlesungen, die in gedrängter Kürze einen ungemeinen Reichthum enthalten. Wer seine tiefe, gedankenvolle Art kennt, wird daraus viel Belehrung und Erfrischung schöpfen.

Schlottmann, Professor Dr. Das Buch Hiob. Verdeutscht und erläutert. 2 Thlr. 15 Sgr.

Hupfeld, Professor Dr. Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung. Von Neuem untersucht. 1 Thlr.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hosse, Fried

Die Weissagungen des Propheten Jesaia Prolegomena zu einem neuen Handbuch der Auslegung

Berlin 1865

Exeg. 509 r
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10411220-9